56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 9 2 MARS 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quel doit être, à votre avis, le plan du traité *théologique* de l'Eglise ? Connaissez-vous des ouvrages traitant avec assez de détails cette question de l'Eglise au point de vue dogmatique ?

R. — Question intéressante, à coup sûr, et qui a déjà préoccupé plus d'un théologien, surtout depuis le Protestantisme qui a obligé l'enseignement catholique à constituer le *De Ecclesia* en traité théologique spécial. Malheureusement personne, ou presque, ne s'est appliqué à en discuter la solution, que les meilleurs ont plutôt esquissée que justifiée.

* *

L'auteur qui nous semble avoir pris la position la plus nette à cet égard est M. Lahitton, dans ses excellentes « Thèses de théologie dogmatique ». Pour lui, il y a un double traité de l'Eglise : un traité *apologétique*, qu'il place dans la théologie fondamentale et dont l'objet est de prouver, en regard du fait de la révélation, le fait connexe de l'institution d'un magistère infaillible, chargé de conserver sans mélange d'erreur le dépôt de la révélation et de la faire connaître aux hommes. Ce traité apologétique vient immédiatement après le traité « de la religion révélée » et se trouve complet en deux chapitres : de l'existence d'une Eglise fondée par le Christ ; des notes manifestant l'Eglise catholique comme l'Eglise fondée par le Christ et, en conséquence, comme la vraie Eglise du Christ. Ce traité apologétique de l'Eglise est inséré par M. Lahitton dans le tome I de sa théologie.

Le traité *dogmatique* a pour objet l'essence même de l'Eglise instituée par le Christ. Ce traité est donc la continuation et l'extension du traité « du Verbe Incarné. » M. Lahitton l'intitule *De Ecclesia sponsa Verbi Incarnati :*

« Le traité de l'Eglise, comme l'indique le titre, écrit-il, est la continuation et le développement du traité du Verbe Incarné. Le Christ, en effet, a confié à l'Eglise les richesses de la Rédemption, pour qu'elle les dispense aux hommes jusqu'à la fin du monde ; à savoir, la doctrine de la foi, la distribution de la grâce et le pouvoir souverain dans l'administration des sacrements.

Par là l'Eglise, fécondée par le Christ, enfante des hommes innombrables à la vie de la grâce en leur infusant la consanguinité avec le Christ. Et c'est en cela qu'elle est la véritable épouse du Christ. C'est donc à bon droit que le traité de l'Eglise s'ajoute au traité du Verbe Incarné, parce qu' « on ne doit pas séparer l'épouse de l'époux » (Billot, *De Ecclesia*, prooemium). » (Lahitton, t. III, p. 97).

Le traité théologique de l'Eglise, d'après M. Lahitton, devrait être divisé en deux parties : 1° De l'Eglise considérée en elle-même ; 2° Du chef visible de l'Eglise. La première partie elle-même se subdivise en trois chapitres : de la fin de l'Eglise (cause finale) ; des membres de l'Eglise (cause matérielle) ; de l'autorité qui gouverne l'Eglise (cause formelle). La cause efficiente de l'Eglise (l'institution par le Christ) a été étudiée dans la partie apologétique.

M. Lahitton a invoqué le patronage du cardinal Billot. Celui-ci, en effet, dans la Préface de son magnifique traité *De Ecclesia*, a étudié *ex professo* la place que doit occuper, dans la série des traités théologiques, le traité de l'Eglise. D'ailleurs le titre seul de l'ouvrage suffirait à nous livrer la pensée du Maître ; *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiæ de Verbo Incarnato :*

« La glorieuse Eglise du Christ, objet de la présente étude, est proposée dans la Sainte Ecriture sous diverses comparaisons et images. Elle est célébrée comme la maison que s'est édifiée la Sagesse divine, architecte incomparable (Prov., IX, 1), comme la citadelle que ne pourront abattre les puissances de l'enfer (Matth., XVI, 18), comme la cité dont le nom est « le Seigneur est ici-même » (Ezéch., XLVIII, 35), comme la montagne préparée au sommet des montagnes (Isaïe, II, 2), comme le bercail que dirige un seul pasteur (Joa., X, 16), comme la colonne et le fondement de la vérité (I Tim., III, 15). On l'appelle encore l'épouse du Christ, le corps du Christ, la plénitude du Christ (Eph., I, 23). Mais de quelque nom qu'on l'appelle, il apparaît aussitôt que ce traité de l'Eglise, loin de constituer une étude à part, doit être rapporté au traité du Verbe Incarné dont il est la continuation et le complément nécessaire. Que signifient en effet, sous leurs aspects variés, cette barque mystique, cette maison, cette cité, cette citadelle, sinon l'économie providentielle par laquelle nous parviennent les bienfaits de l'incarnation et de la rédemption ? Par l'Eglise, retirés de l'abîme où nous étions tombés, nous acquérons la possibilité de parvenir à la terre ferme ; aux fatigués et affaiblis, elle donne les aliments et les remèdes ; aux dispersés, elle offre la communion des saints commencée dans le sang de la croix ; à ceux que l'enfer faisait frémir, elle apporte la sécurité contre les efforts de l'ennemi. En dehors d'elle (je parle de ceux que n'excuse pas la bonne foi), les sacrements n'apportent pas de profit : le baptême n'ouvre pas la porte du ciel ; la pénitence ne purifie pas ; l'eucharistie n'incorpore pas au Christ. Si donc dans la synthèse de toute la théologie, la doctrine sacramentaire est placée à bon droit à la suite de la vérité de l'incarnation (parce que, comme l'indique l'avant-propos de la troisième partie, les sacrements sont des remèdes dont toute l'efficacité découle du Verbe Incarné), à plus forte raison et par priorité, pour la raison qui vient d'être dite, l'étude de l'Eglise doit venir à cet endroit de la théologie.

Si quelqu'un cherche la raison pour laquelle cet ordre n'existait pas chez les anciens scolastiques, bien plus s'il n'existe pas chez eux de traité spécial de l'Eglise, je réponds qu'il faut trouver ce motif partie dans la nature même des choses, partie dans les circonstances particu-

lières des temps. Car on peut, au sujet de l'Eglise, instituer deux questions principales : la première demande où est la véritable et légitime Eglise du Christ ; la seconde, quelle est sa constitution, sa hiérarchie, ses pouvoirs, ses fonctions. Or les anciens théologiens rattachaient cette seconde considération à d'autres parties de la théologie, par exemple à la vertu de foi (cf. S. Thomas, II-II, q. 1, a. 10), au pouvoir des clefs (*Suppl.*, q. 16 et s.), au sacrement de l'Ordre (q. 34 et s.). Quant à la première, parce qu'elle est plutôt présupposée à la théologie qu'incluse en elle (car le magistère de la vraie Eglise est une des règles qui dirigent la discipline théologique), ils ne la plaçaient pas dans l'intérieur même de la doctrine sacrée ; ils y touchaient à peine et en quelques mots par manière de préambule. Ils estimaient en effet que la crédibilité de l'Eglise était par elle-même évidente. Quelle nécessité de démontrer cette montagne fixée par ses fondements sur les sommets des plus hautes montagnes, dominant les autres collines, cette cité non seulement placée dans les régions élevées, mais encore construite avec des pierres resplendissantes ? Ainsi donc, parce que l'institution divine de cette chaire d'enseignement qu'est l'Eglise pouvait apparaître avec la plus grande facilité ; parce qu'en outre tout ce qu'on doit tenir concernant l'origine et les sources de la révélation chrétienne est certifié par l'Eglise elle-même, il n'y a rien d'étonnant que ces anciens théologiens se soient abstenus de démontrer les préambules de la foi, surtout à une époque où tout le monde était d'accord à leur sujet.

Mais aujourd'hui, quelle différence ! Depuis trois siècles, le protestantisme qui s'est donné pour mission d'attaquer les fondements mêmes de l'institution chrétienne, a rendu nécessaire une exposition très soignée de la vraie Eglise et des notes par lesquelles elle se distingue des sectes. Et aujourd'hui, dans les circonstances actuelles, cette nécessité persévère encore, et s'est peut-être accrue. Le Protestantisme dure toujours, bien que partagé en des sectes innombrables. Le schisme oriental, surtout du côté moscovite, dirige contre nous de nouveaux efforts et bien qu'il se différencie des Réformateurs du XVI[e] siècle, tout au moins dans les confessions écrites, cependant il leur a pris de nouveaux arguments pour attaquer l'Eglise catholique. De plus, du protestantisme est issue et s'est répandue dans le monde cette doctrine de rationalisme et de naturalisme qui met tout son soin à exclure des intelligences humaines, de la vie et des mœurs des peuples, le Christ qui cependant est notre seul Seigneur et Sauveur, afin d'y installer le règne de la seule raison et de la seule nature. A cette erreur ou plutôt à la somme de toutes ces erreurs rien ne peut être plus opportunément opposé que la synthèse de la doctrine concernant l'Eglise. En elle, en effet, resplendit la très grande simplicité du conseil d'En-haut et de la Providence supérieure ; vers elle convergent tous les signes si nombreux et si admirables, divinement disposés pour rendre évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus, l'Eglise est par elle-même un prodige divin, un fait surnaturel proposé aux regards de tous, que le Concile du Vatican proclame à bon droit un signe élevé au milieu des nations, invitant à venir vers lui ceux qui ne croient pas encore, et permet à ses fils de s'appuyer sur un fondement très ferme pour confesser leur foi.

Enfin, depuis l'époque des anciens scolastiques, diverses questions ont été soulevées concernant le pouvoir, les droits, la primauté de l'Eglise, questions rendues difficiles par l'effort des adversaires ; et l'organisme du gouvernement ecclésiastique (tout en réservant l'immutabilité de ce qui est en lui essentiel) a évolué selon la loi qui régit tous les êtres vivants. C'est pour ces motifs et d'autres semblables (qu'il est impossible de rappeler dans les détails), qu'il a été nécessaire de rassembler en un seul corps de doctrine tout ce qui concerne l'Eglise et que les anciens ou présupposaient entièrement ou rapportaient à d'autres parties de la théologie ». (*De Ecclesia, Prooemium*, § 2, p. 19-24).

Il semble donc bien clair que le traité de l'Eglise soit pour ainsi dire double : un traité *apologétique*, dont l'objet est la crédibilité de l'Eglise comme société surnaturelle, dotée de privilèges spéciaux en vue de conduire les hommes au ciel, et un traité *théologique* dont l'objet est précisément l'étude de cette constitution surnaturelle et des privilèges qu'elle comporte. Il y a ici plus qu'une double *méthode ;* il y a un double *objet*, matériel et formel.

Cette affirmation liminaire, M. Bellamy l'avait déjà formulée dans son ouvrage *La théologie catholique au XIX[e] siècle* (ch. x, p. 227-228) :

« On sait, dit cet auteur, que ce traité (de l'Eglise) comprend deux parties très distinctes : une partie apologétique, qui s'appuie sur les faits historiques concernant les origines de l'Eglise, et une partie dogmatique, qui repose sur les données révélées proprement dites. Les arguments qui sont à la base de l'une et l'autre partie sont tirés, en général, des mêmes documents, c'est-à-dire des livres du Nouveau Testament et des premiers écrits de l'antiquité ; mais, dans le premier cas, on utilise ces ouvrages à titre purement documentaire et historique, tandis que, dans le second, on les emploie comme écrits inspirés ou traditionnels. La partie apologétique a pour but de montrer quelle est, *in concreto*, la religion divine fondée par Jésus-Christ, et de prouver que, parmi les différentes sociétés religieuses qui revendiquent cet honneur, l'Eglise catholique, seule, est l'héritière authentique du Christ... Tout autre est le but et le caractère de la partie dogmatique. Il s'agit uniquement ici d'étudier la constitution de cette société divino-humaine qui est l'Eglise et de faire cette étude à la lumière de la révélation... Les deux grandes parties qui composent le traité *de Ecclesia* ont ainsi un objet très distinct et reposent également sur des bases très différentes. A ce double titre, elles doivent être strictement départagées, quels que soient d'ailleurs les liens qui les unissent. Car il y a une dualité incontestable de points de vue, qu'il importe de ne pas confondre. »

Le P. de Poulpiquet rapporte avec complaisance ce texte dans son ouvrage posthume *L'Eglise catholique*, et rappelle que le cardinal Billot, lui aussi, « maintient avec beaucoup de netteté la séparation entre la partie apologétique et la partie dogmatique du traité de l'Eglise ». Il regrette, au contraire, que « d'autres auteurs ne procèdent pas avec la même précision et passent constamment d'une thèse proprement apologétique à une thèse théologique ou de lieux théologiques. » Il cite, comme coupables de « ce va-et-vient incessant de l'apologétique à la théologie », Zigliara, *Propædeutica ad sacram theologiam ;* de Groot, dans sa *Somme apologétique de l'Eglise catholique ;* Ch. Pesch, dans ses *Prælectiones dogmaticæ*, tome I, 2[e] partie, *De Ecclesia Christi ;* Stummer, dans son *Manuel de théologie fondamentale*, etc.

* *

La conséquence qui semblerait s'imposer est celle qu'a tirée pratiquement M. Lahitton en partageant en deux le traité de l'Eglise. Mais, si justifié que soit théoriquement ce dédoublement du traité avec deux places, fort distantes l'une de l'autre, dans l'ensemble de l'enseignement théologique, il n'en est pas moins vrai que pratiquement il se heurte à une difficulté sérieuse : la séparation, dans l'esprit de l'étudiant, de vérités très connexes et parfois même matériellement identiques. Il est, en effet, parfois très difficile, dans la pratique, de distinguer les limites de l'apologétique et de la théologie :

« Sans doute, il y a des excuses à ce procédé d'unification qu'on a si souvent employé et notamment la difficulté de délimiter, d'une façon précise, les frontières de l'apologétique. Si l'on veut, par exemple, réfuter toutes les erreurs fondamentales des protestants sur la constitution de l'Eglise, il faut nécessairement appliquer la méthode apologétique à tout ou presque tout le traité. On ne voit pas pourquoi la question de l'infaillibilité pontificale entre autres, qui revient cependant en soi à la partie dogmatique dont elle est comme le point culminant, échapperait aux attributions de l'apologétique, plutôt que celle du magistère de l'Eglise en général. La plupart des théologiens constatent la difficulté sans la résoudre, et se croient obligés en conséquence de suivre constamment la méthode apologético-théologique, qui ne donne qu'une idée imparfaite de la constitution de l'Eglise. » (Bellamy, *op. cit.*, p. 228-229).

Le P. de Poulpiquet accueille ces réflexions, mais constate que « si elles expliquent et excusent dans une large mesure l'usage de la méthode apologético-théologique dans les traités de l'Eglise, elles ne l'approuvent pas et même laissent clairement entendre qu'il y a mieux à faire. » Et le regretté dominicain rappelle tout d'abord la différence de méthode qui distingue apologétique et théologie. Cette différence aura sa répercussion objective et obligera l'apologétique et la théologie à étudier des objets matériellement identiques (par exemple : infaillibilité, primauté, pouvoir de juridiction) à des points de vue *formellement différents*. Enfin, note le R. P., il y a des thèses, dans le traité de l'Eglise, qui appartiennent exclusivement à la pure théologie et ne sauraient relever à aucun titre de l'apologétique (par exemple : conditions à remplir pour être membre de l'Eglise ; extension de l'infaillibilité).

Ces lignes générales une fois tracées, il s'efforce de déterminer les matières du traité apologétique et les matières du traité théologique. — Il suppose déjà acquis le résultat de l'apologétique *chrétienne* : le Christ reconnu comme l'intermédiaire visible choisi par Dieu pour nous parler en son nom, et son enseignement par là-même garanti par la science et la véracité de Dieu. Il ne reste plus qu'à établir historiquement que le Christ a institué une Eglise, qu'il l'a dotée de tels privilèges, et, par le fait même, « cette institution et ces privilèges revêtiront, la démonstration textuelle achevée, le caractère de crédibilité commune à l'ensemble de la révélation chrétienne » (p. 25).

Il s'agira ensuite de déterminer quelle est, parmi les confessions chrétiennes, celle qui actuellement peut légitimement se proclamer la continuatrice de l'œuvre du Christ. D'où trois parties dans le traité apologétique de l'Eglise : 1° L'Eglise dans l'Evangile et dans la chrétienté primitive ; 2° Les questions des propriétés et des notes ; et, subsidiairement, 3° L'Eglise, motif par elle-même de crédibilité. Ces trois parties de la démonstration catholique n'ont pas d'autre résultat que d'affirmer la crédibilité de l'Eglise romaine, c'est-à-dire de prouver qu'elle est d'institution divine. L'apologétique se limite strictement à la crédibilité.

Quant à la *théologie* de l'Eglise, elle étudiera les vérités concernant l'Eglise considérées sous l'angle des vérités révélées : « Elle a pour objet spécifique, dit encore le R. P., non pas les dogmes chrétiens comme la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, la grâce, les sacrements, mais les dogmes relatifs à la constitution intime de l'Eglise ou à ses privilèges surnaturels dans l'ordre de la juridiction ou de l'enseignement, tels que ceux-ci : l'infaillibilité de son magistère, l'Eglise corps mystique du Christ, hors de l'Eglise pas de salut... etc... » (p. 55). Ainsi la théologie considérera l'Eglise : 1° dans son essence ; 2° dans ses pouvoirs ; 3° dans ses relations avec les Etats.

D'autres théologiens divisent différemment le traité de l'Eglise. Le P. Schwalm veut étudier l'Eglise d'après la fin surnaturelle qu'elle poursuit : « Etant donné cette fin et cette origine, on posséderait, avec leur notion, la vue des principes irréductibles et constitutifs de l'Eglise catholique ; à partir d'eux, on chercherait ses éléments, consécutifs de cette fin et de cette origine : d'une part, autonomie, ses pouvoirs, ses agents émanés de Dieu, d'autre part, ses matériaux humains et les états de vie que son action surnaturelle leur communique ; de là on passerait aux relations extérieures de l'Eglise, dans le temps où elle vit et dans l'Eternité où elle se retrouve. » (*Les deux Théologies*, dans *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1908, p. 689-90).

Le cardinal Billot, dans la partie théologique de son traité, étudie l'Eglise sous l'aspect de société surnaturelle, où se marque le rôle de son âme, le Saint-Esprit, par rapport à son corps visible. Et après avoir indiqué l'*analogie* entre le composé humain et l'Eglise, l'éminent auteur conclut que l'étude théologique de l'Eglise concerne celle-ci comme société. Et « de même que dans tout corps organique on distingue comme parties principales les membres, les nerfs moteurs de ces membres et la tête qui commande et règle ses mouvements, de même dans le corps social de l'Eglise il faut distinguer et étudier successivement ses membres, ses pouvoirs, le sujet de ces pouvoirs, c'est-à-dire la hiérarchie. » (*De Ecclesia*, Pars II, Proœmium, édit. de 1909, p. 272-73).

Dans la très récente édition (24ᵉ) de Tanquerey, le traité de l'Eglise, revu par M. l'abbé Bord, est conçu d'une façon quelque peu différente. Le traité *apologétique* est divisé en trois sections : 1° Notion et existence de l'Eglise du Christ, société visible instituée par Jésus-Christ ; 2° Nature de l'Eglise du Christ : église hiérarchique, monarchique, infaillible ; 3° Notes apologétiques de l'Eglise romano-catholique. Le traité strictement *théologique* étudie l'Eglise considérée : 1° dans les dons surnaturels qu'elle a reçus du Christ: société surnaturelle dans sa constitution du corps mystique du Christ, dans son magistère infaillible (nature, sujet, objet) ; 2° dans ses éléments essentiels (pouvoir du magistère et de juridiction ; membres de l'Eglise et missiologie) ; 3° dans ses relations avec l'Etat. Si nous signalons ici cette refonte du traité de Tanquerey, ce n'est point pour en critiquer l'ordonnance qui, de prime abord cependant, paraît bien embrouillée et implique des répétitions injustifiées (le magistère infaillible traité à trois endroits différents !), mais uniquement pour montrer, à l'occasion de cette consultation, combien il est difficile pratiquement de séparer les deux points de vue, apologétique et théologique, qu'on trouve dans l'ecclésiologie.

Aussi, pratiquement, nous placerions le traité *De Ecclesia* tout entier, apologétique et théologie, après le traité *De Verbo Incarnato*, comme l'éditeur latin de Diekamp, le P. Hoffmann, l'a envisagé dans son *Manuel de théologie dogmatique* (encore incomplet).

* *

Mais ajoutons que, de notre point de vue, ce n'est pas pour céder à une nécessité en quelque sorte empirique que nous envisageons de juxtaposer ainsi apologétique et théologie de l'Eglise en un seul traité. Il semble en effet que, pour adopter cette solution, le théologien ait une raison *doctrinale*, qu'on ne trouve énoncée par aucun des auteurs précédemment cités.

Tout d'abord (mais ce n'est là qu'un aspect accessoire de la question), « en considérant la crédibilité comme une *propriété* des vérités révélées, *la théologie de la crédibilité serait déjà spécifiquement une théologie, quand même elle n'argumenterait qu'avec le concours de la raison.* On la concevrait alors, à l'égard de la théologie spéciale, comme l'épistémologie ou doctrine de la possibilité de la connaissance, et la critériologie ou traité des signes auxquels on reconnaît la connaissance certaine, à l'égard de la métaphysique. La théologie, en effet, n'ayant pas de science supérieure pour défendre ses principes, doit les défendre elle-même. Les défendant par la raison pure, ce ne pourra être que par rapport à leur crédibilité ; et, pour être une véritable théologie, il suffit que cette défense procède des principes et de la lumière de la foi pour argumenter. Or c'est le cas, puisqu'elle part de la crédibilité, acceptée comme propriété de la révélation. » (A. Michel, art. *Fondamentale (Théologie)*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 519).

Mais nous l'avons dit : ce n'est là qu'un aspect accessoire. Une considération plus profonde et qui pénètre à l'intime du présent problème peut être prise de la nature même du « mystère » de l'Eglise. Il ne faut pas, en effet, perdre de vue que les mystères de l'ordre surnaturel et théologique, dont la révélation par Dieu est à la source du dogme, sont de deux sortes. Il y a, sans doute et avant tout, les mystères proprement dits, vérités qui dépassent absolument l'intelligence créée, c'est-à-dire quant à leur existence et quant à leur nature intime. Ce sont d'ailleurs les seuls dont s'occupe le concile du Vatican dans le ch. 4 *De fide et ratione* de la 3e session et dans le canon correspondant (Denz.-Bannw., n. 1795-96, 1816). Mais il y a, de plus,

« les mystères surnaturels en un sens large, ou préternaturels, et mieux, mystères de second ordre qui sont des vérités dont l'existence seule est inaccessible à l'intelligence créée ; mais une fois cette existence connue par voie de révélation, l'intelligence créée, par ses seules lumières, peut facilement les comprendre. Il s'agit ici de faits dont l'existence dépend de la volonté libre de Dieu. Ainsi, l'existence d'esprits purs, la création du monde dans le temps, le jugement universel, l'institution du sabbat comme jour de repos, *l'Eglise société parfaite et infaillible, son existence sur terre jusqu'à la fin du monde, le pontificat suprême attaché au Siège de Rome*, etc. Le concile du Vatican fait allusion à ces mystères du second ordre, quand il déclare : « *Placuisse (Dei) sapientiæ et bonitati alia eaque supernaturali via seipsum ac æternæ voluntatis suæ decreta humano generi revelare.* » (Sess. III, ch. 2, *De revel.*, D.-B., n. 1785). » (Id., art. *Mystère*, *op. cit.*, t. X, col. 2589).

Cette simple remarque réduit singulièrement le champ de l'apologétique proprement dite dans le traité de l'Eglise. Chercher dans l'Evangile les preuves de l'institution de l'Eglise par le Christ, c'est simplement établir la révélation de ce mystère de second ordre, le fait historique de l'Eglise annoncée, préparée, instituée par Jésus-Christ ; — étudier dans l'Evangile les propriétés de cette Eglise, unité, sainteté, catholicité, apostolicité, ajoutons : visibilité, indéfectibilité, infaillibilité, c'est simplement établir la révélation de certains éléments essentiels au mystère de l'Eglise. Œuvre théologique par excellence ! Théologie positive, sans doute, mais théologie.

Que devient donc le traité apologétique de l'Eglise ? Simplement l'apologétique de l'Eglise *Romaine*, comme Eglise continuant légitimement l'Eglise fondée par le Christ et révélée par l'Evangile. Or cette apologétique revient ou bien à appliquer les propriétés de la véritable Eglise du Christ à l'Eglise romaine, ou bien à montrer dans l'Eglise elle-même un motif suffisant de crédibilité de son origine divine. Or, de toute façon, cette apologétique ne peut qu'être *postérieure* à la théologie de l'Eglise, dont elle est pour ainsi dire la conclusion indispensable...

Nous n'ignorons pas l'objection du « cercle vicieux » : l'Eglise seule peut établir l'autorité *divine* des évangiles ; pourquoi donc chercher *d'abord* dans l'Evangile la *révélation* du mystère de l'Eglise ? — L'objection n'est pas recevable, étant donné la nature du mystère, *simple fait historique révélé.* L'étude de l'Evangile à l'égard d'un *fait historique révélé* ne s'attache pas nécessairement au caractère divin du livre inspiré ; l'Evangile pouvant être ici considéré par l'incroyant comme un livre simplement historique, la théologie se superpose exactement à l'apologétique et n'en diffère que par son objet formel.

Notre position est donc très nette : le traité de l'Eglise, entièrement théologique, — sauf l'application concrète à l'Eglise *romaine* de la théologie spéculative de l'Eglise du Christ, — doit être placé *après le traité « du Verbe Incarné »* et forme une synthèse consistante de tous les éléments révélés concernant le fait de l'institution par le Sauveur d'une société surnaturelle, corps mystique du Christ, société visible et facilement discernable, société hiérarchique et monarchique, infaillible dans son enseignement doctrinal, et dotée d'un pouvoir d'ordre et de gouvernement dont le centre est Pierre, fondement sur lequel le Christ a bâti son Eglise.

Peut-être toutefois conviendrait-il, dans l'enseignement théologique, de déplacer le traité « du Verbe Incarné » et de le reporter immédiatement après le traité de l'homme et du péché originel ? C'est là question de méthode à débattre entre théologiens.

Q. — Dans *Les Sources de la croyance en Dieu* le P. Sertillanges prétend qu'on ne peut pas trouver dans la Bible de certitude en faveur de l'opinion traditionnelle de la création *directe* du *corps* de l'homme par Dieu (chapitre IV, I).

L'*Ami* pourrait-il m'indiquer si la *science* a fait de nouveaux progrès et a apporté plus de lumière dans un sens ou dans un autre ? De quel côté penche l'opinion des paléontologistes modernes ?

R. — Vous devez concevoir aisément combien il importe d'y aller prudemment dès qu'il s'agit de l'origine du corps de l'homme, puisque c'est un terrain sur lequel se rencontrent la Bible et la science ; s'il ne faut pas minimiser l'enseigne-

ment de l'Eglise, il ne faut pas davantage l'exagérer, en voulant trop le préciser.

L'Eglise a déjà eu l'occasion de nous faire connaître son sentiment sur ce point, d'abord d'une manière négative, puis d'une façon positive.

Il convient de rappeler, en tout premier lieu, la décision du concile provincial de Cologne en 1860, dont les décrets ont été approuvés par le Saint-Siège. Cette décision vise, en effet, un transformisme purement mécaniste [1], sans aucune intervention divine, appliqué au corps de l'homme [2].

Une trentaine d'années plus tard, « l'autorité compétente » réprouvait la thèse du P. Leroy, O. P., exposée dans le volume : *L'Evolution restreinte aux espèces organiques*, Paris, 1891. Le P. Leroy, se réclamant de la doctrine thomiste d'après laquelle l'âme est la forme substantielle du corps, déclarait que c'était en infusant l'âme à un animal supérieur que Dieu en avait fait directement et immédiatement un corps humain. En 1895, le P. Leroy fut mandé à Rome. « J'apprends, écrivait-il lui-même, que ma thèse examinée à Rome a été jugée insoutenable, surtout en ce qui concerne le corps de l'homme, incompatible qu'elle est tant avec les textes de la Sainte Ecriture qu'avec les principes d'une saine philosophie [3]. » L'ouvrage du P. Leroy ne fut jamais explicitement condamné, l'auteur ayant désavoué, rétracté et réprouvé tout ce qu'il avait dit, écrit et publié en faveur de sa thèse. Vers le même temps, d'autres catholiques qui adoptèrent, avec quelques nuances, la thèse du P. Leroy, admettant que le corps de l'homme était un produit de la seule évolution, durent eux aussi se rétracter, comme Mgr Bonomelli, évêque de Crémone, ou retirer leur livre du commerce, comme fit en 1899 le P. Zahm, pour *Evolution and Dogma*, sur un ordre du Saint-Office [4].

L'attitude de Rome, au cours des années 1890-1899, était donc, bien que négative, suffisamment claire pour que, parmi nous, exégètes, théologiens et apologistes eussent à en tenir compte dans leur enseignement et dans leurs publications.

Toutefois, maintenant, nous avons quelque chose de plus explicite, puisque la Commission Biblique nous a prescrit, par une décision du 30 juin 1909, d'admettre que l'homme a été de la part de Dieu l'objet d'une création spéciale, « *peculiaris creatio hominis* [5] ». Ce fait historique, qu'il faut entendre au sens littéral, la Commission l'affirme en donnant son interprétation autorisée des 3 premiers chap. de la Genèse et, par conséquent, dans le cas présent, de Gen., I, 26-27 et II, 7. Il n'a pas été évidemment dans sa pensée de nous faire prendre au sens littéral tous les termes qui décrivent l'action divine ; elle nous demande même positivement le contraire (art. V [6]) ; mais, abstraction faite des expressions anthropomorphiques, elle veut que nous considérions les passages relatifs au premier homme non comme une allégorie, mais comme un récit historique qui, sous des dehors d'une incomparable poésie, nous donne des enseignements très élevés et très importants.

Le premier de ces enseignements, c'est l'excellence de l'homme, sa dignité incomparable, sa supériorité sur tous les êtres qui l'entourent. Il n'y a pas continuité dans le récit biblique entre sa création et celle des êtres qui l'ont précédé. L'homme pour son appel à l'existence est l'objet de la part de Dieu d'une intervention spéciale. On dirait que le Créateur se recueille avant de donner à l'univers son roi ; puis, de tous les êtres créés, l'homme sera le seul à porter en lui l'image et la ressemblance du Créateur. Après l'avoir formé de la poussière du sol, Dieu soufflera dans ses narines un souffle de vie et l'homme deviendra un être animé (Gen., II, 7). Il est clair que nous avons là, décrite, l'intervention immédiate et directe de Dieu pour la production de ce principe supérieur et spirituel qu'est l'âme humaine. Les évolutionnistes mitigés dont nous avons parlé s'en sont tenus là ; ce faisant, ils n'ont pas exploité dans toute leur richesse les textes sacrés.

Il faut aller plus loin : sous les images qui dépeignent de façon populaire l'action divine relativement à l'homme, se cache une réalité tout à la fois historique et religieuse que la Commission nous demande de retenir, à savoir, une intervention immédiate de Dieu dans la production du corps de l'homme. La façon dont la Sainte Ecriture multiplie, comme à dessein, les traits par lesquels se manifeste cette intervention directe ne permet pas d'échapper à cette conclusion. Il serait illogique de voir dans le ℣ 7b à propos de l'âme une intervention directe et immédiate, et d'interpréter 7a d'une intervention seulement médiate. Il serait étrange que le mode de formation du premier homme ait été inférieur à celui de la femme, « *formatio primæ mulieris ex primo homine* [7] », et cela, par une intervention divine clairement indiquée. Ajoutons, enfin, que tous les textes de la Bible où il est question de la création du premier homme, font allusion au récit génésiaque et ils l'interprètent toujours au sens littéral historique, pour faire ressortir et l'intervention divine et la vile origine de l'homme (cf. Gen., III, 19 ; Ps., CII, 14 ; Job, X, 8-9 ; Eccl., XII, 7 ; Sag., VII, 1 ; Eccli., XVII, 1-2 ; XXXIII, 10).

La cause est donc entendue et il faut admettre, si l'on veut respecter la teneur des textes sacrés et suivre les indications de la Commission Biblique, une intervention divine dans la formation du corps humain lui-même.

Seulement, quelle fut cette intervention divine ? Là est tout le mystère et aussi tout le problème. La C. B. s'est contentée de l'indiquer ; elle ne l'a pas définie. Certains pensent que l'âme a été concédée à l'embryon dès le moment de la conception ; l'âme et le corps auraient donc été pro-

[1] « Primi parentes a Deo immediate conditi sunt, Itaque Sacræ Scripturæ fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur spontanea naturæ imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, *si quidem corpus spectes*, prodiisse. » (*Collect. Lacensis*, t. V, col. 292 ; approbation, col. 265-270).

[2] Cette décision réprouvait donc d'avance les théories de l'évolutionisme mitigé, selon lesquelles un corps animé préexistant deviendrait apte à recevoir une âme sans une nouvelle intervention de Dieu.

[3] Lettre du 25 fév. 1895, publiée par la *Civiltà cattolica* en janvier 1899, p. 49.

[4] Les fascicules 1161 et 1165 de la *Civiltà cattolica* contiennent tous les documents relatifs à cette affaire.

[5] *Enchiridion biblicum*, n. 334.

[6] *Loc. cit.*, n. 336.

[7] *Loc. cit.*, n. 334.

duits et unis dans le même instant chronologique [8]. D'autres, s'autorisant du récit biblique, qui n'exige pas une interprétation strictement littérale jusque dans ses moindres détails, se demandent comment, de quelle manière, le corps de l'homme doit à la terre ses éléments constitutifs. La matière dont Dieu s'est servi pour le produire, puisque nous ne sommes pas ici en présence d'une création *ex nihilo*, fut-elle la terre inorganique, ou bien cette terre ayant pris dans le corps des animaux inférieurs — venus de la terre — une forme déjà vivante et organisée ? A la question ainsi posée, le P. Goupil répond, et d'autres théologiens sont de nos jours de son avis : « Ce *limon de la terre* d'où l'homme est formé n'est pas immédiatement la matière inorganique, l'argile terrestre, mais cette matière évoluée jusqu'à la vie animale, d'où, enfin, par une action spéciale, Dieu a tiré le corps du premier homme [9]. »

Au terme de son étude sur *L'origine de l'homme* (dans *Revue Apologétique*, avril-juin 1936, p. 446-461, 513-528 et 641-651), M. Périer conclut : « Il (l'homme) a été l'objet dans son corps comme dans son âme d'une création spéciale. Il n'est pas interdit toutefois de croire que par son organisme l'homme se rattache, de quelque manière, au tronc commun où viennent s'insérer, à des hauteurs diverses, les espèces animales. Nous avons exposé les raisons qui militent en faveur de cette opinion. Il nous reste à répondre maintenant à cette autre interrogation : *comment s'y rattache-t-il ?* Le problème est tout différent. Nous serons obligés de reconnaître qu'il est actuellement insoluble. »

L'Eglise jusqu'à cette heure, ni directement, ni indirectement, n'a jugé bon de choisir entre ces deux tendances ; nous devons imiter, dans la solution d'un problème aussi délicat, sa sagesse et sa prudence. Dès lors que l'action spéciale de Dieu dans la formation du corps du premier homme est affirmée, dès lors qu'elle est sauvegardée dans les explications ultérieuremnt fournies, nous devons nous tenir pour satisfaits et laisser à la préhistoire et à l'anthropologie toute liberté d'évoluer dans les limites que nous venons de preciser [10].

[8] Cf. *Revue bibliq.*, 1932, p. 462, à propos de la recension de Messenger, *Evolution and Theology ;* — Lusseau et Collomb, *Manuel d'études bibliques*, t. II, p. 387.

[9] Cf. *Dieu*, II, p. 73 ; — de Sinéty, au mot *Transformisme* dans *Dict. Apologétique*, t. IV, col. 1847.

[10] On pourra consulter sur ce sujet : R. de Sinéty, *loc. cit.*, col. 1793-1848 ; — d'Alès, Breuil et Bouyssonie au mot *Homme*, *op. cit.*, t. II, col. 457-492 ; — L. Pirot, au mot *Adam et la Bible*, dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 88-95 ; — P. M. Périer, *L'origine de l'homme*, dans *Rev. Apologétique* avril-juillet 1936, p. 446-461, 513-528, 641-651, 28-42 ; ou *Le Transformisme : l'origine de l'homme et le dogme catholique* (Paris, Beauchesne ; voir *Ami* 1938, p. 563) ; — Drioux, au mot *Préhistorique (Homme)*, dans *Dict. pratiq. des connaissances relig.*, *Supplément*, col. 964-968 ; — A. Béa, *Præhistoria et exegesis libri Genesis* dans *Verbum Domini*, 1937, p. 344-347, 360-366 ; — Cruveilhier et Pirot, au mot *Genèse (Décision de la C. B. sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la)*, dans *Supplém. au Dict. de la Bible*, t. III, col. 590-613 ; — *Revue des questions scientifiques* (Louvain), 20 mai 1928, p. 428-440, recension d'un livre de M. Thomas contre le Transformisme où l'on expose nettement toutes les objections d'ordre scientifique ; dans un sens diamétralement opposé, R. P. Teilhard de Chardin, *Que faut-il penser du Transformisme ?* même revue, janv. 1930, p. 89-99.

Parmi les Manuels, voir Renié, t. I, p. 367-373 ; — Lusseau et Collomb, t. II, p. 355-357, 382-390 ; — *Ami du Clergé*, 1923, p. 129-130 ; 1925, p. 308-312 ; 1928, p. 325 et 455-458.

* *

A la seconde partie de la question de notre correspondant, nous allons essayer de répondre en toute objectivité.

Aux yeux du paléontologiste, l'évolution du groupe humain, pour autant du moins qu'elle peut être entrevue, apparaît sous le même jour que celle des autres groupes zoologiques : c'est la conclusion qui se dégage spontanément d'une étude attentive et détaillée des documents fossiles. L'homme, *considéré dans son organisme physique*, est un Primate [1], le plus élevé des Primates, certes, mais ayant des affinités évidentes avec les Singes ses voisins, les Anthropoïdes en particulier.

Mais quel est ce degré de parenté ? Quels rapports généalogiques peut-on établir entre la branche des Hominiens, les autres branches et le tronc de l'arbre des Primates ? Le genre *Homo* ne serait-il en définitive qu'une forme plus élevée du groupe des anthropoïdes ? N'est-il pas plutôt parallèle à ce dernier ? Et dans ce cas, les deux groupes auraient-ils des ancêtres communs ? et lesquels ?

Les toutes récentes découvertes ont pu modifier des positions de détail, ont pu, en apparence, compliquer la solution du problème ; elles n'ont pas fait dévier cette dernière de la direction déjà prise.

Aujourd'hui comme hier, le problème reste, aux yeux de l'homme de science, extrêmement complexe et délicat. Les réponses ne sauraient être que très timides ou très incomplètes ; autant d'auteurs, autant d'hypothèses : « Nous sommes encore loin de connaître les principaux termes de la lignée humaine d'une façon précise, à partir des formes inférieures originelles... Quoi qu'il en coûte à notre amour-propre, il faut donc convenir que nous sommes encore trop ignorants pour répondre clairement à la « question suprême » d'Huxley, pour résoudre d'une façon complète le problème angoissant de nos origines. » Ces lignes, que je transcris d'après la 2e édition (p. 464-465) des *Hommes fossiles* (1923) de M. Boule, je suis sûr de les retrouver dans la 3e édition actuellement sous presse, comme déjà je les avais lues, à la même place ou à peu près, en 1921. A ces lignes, vieilles de quinze ans, font d'ailleurs écho celles-ci, toutes récentes, de M. A. Vayson de Pradenne :

> « Tous les naturalistes sont d'accord aujourd'hui pour admettre que la création de l'Homme s'est faite comme celle de tout le monde vivant, et comme s'effectue encore la formation de chaque individu : par voie d'évolution. Le « comment » de cette évolution, ils le cherchent et ils en discutent. Quant au « pourquoi », ils peuvent avoir des explications de détail ; le grand Pourquoi cependant n'est pas de leur domaine : il est dans l'Infini, au delà des concepts humains [2]. »

[1] L'ordre des *primates* est divisé en trois sous-ordres : hominiens, simiens ou singes proprement dits, et lémuriens. On distingue parmi les simiens : les singes du nouveau continent (platyrrhiniens : nez à large cloison) et les singes de l'ancien continent ou catarrhiniens (cloison étroite et dirigée en bas), qui se divisent eux-mêmes en deux groupes, les catarrhiniens cynomorphes et les anthropoïdes.

[2] *La Préhistoire* (Paris, Collection Armand Colin, 1938), p. 216.

Aujourd'hui comme hier, un point reste acquis : au sein des Primates, la branche humaine apparaît nettement distincte des branches voisines. Elle se distingue notamment de celle des anthropoïdes. On ne saurait donc voir simplement dans le genre *Homo* une forme plus élevée de ce dernier groupe : avancer que « l'homme descend du singe » n'est, aux yeux du savant, qu'une mauvaise plaisanterie !

Aujourd'hui comme hier, le meilleur tableau de la position de l'homme de science est encore celui que donnait, en 1923, le P. Teilhard de Chardin [3]. Je n'hésite pas à le reproduire :

« Comment les origines humaines se découvrent-elles au paléontologiste pur, c'est-à-dire à celui qui, uniquement préoccupé d'enchaîner entre elles les apparences sensibles, cherche, sans philosopher, à dérouler à rebours le fil de la vie ?

L'Homme d'abord, aussi loin que nous sachions distinguer ses traits, ne prolonge exactement, par sa forme, rien de ce que nous connaissons d'antérieur à lui. Tout le monde a entendu parler de ce qu'il y a de sûrement primitif dans le squelette des premiers hommes découverts par la Paléontologie. Si importants qu'ils soient, ces caractères, par où les Hommes du paléolithique ancien ressemblaient plus que nous aux Anthropomorphes, ne doivent pas faire oublier que la lignée humaine, dès cette époque, manifeste décidément son autonomie zoologique... En vérité, au premier instant de son apparition, la branche humaine est déjà, dans ses traits essentiels, pleinement individualisée.

Et cependant, comment ne pas admirer, en même temps, avec quel « naturel », morphologiquement et chronologiquement, cette tige dernière vient s'insérer dans le faisceau des Primates ? Linéairement, c'est entendu, l'Homme ne fait suite à aucun Singe connu. Ni la petitesse de ses canines, ni la disposition serrée de ses dents antérieures, ni le bel arc de sa mâchoire, ni la brièveté de sa symphise mentonnière, ni la disposition marcheuse de ses pieds, ne semblent être des caractères dont on puisse croire qu'ils dérivent de n'importe quel Primate (vivant ou fossile) actuellement connu. Il y a manifestement discontinuité, rejet, entre la lignée des Hommes et celle des grands Singes. Mais ce rejet local lui-même n'est-il pas, si on regarde l'ensemble du groupe primate (et plus généralement l'ensemble de tous les vivants), une concordance, c'est-à-dire une continuité de plus ?... Les Primates se distribuent, au cours du temps, sur une série de lignes en apparence indépendantes, mais assujetties, dans leur ensemble, à se relayer l'une l'autre dans la direction d'une face plus courte et d'un plus grand cerveau. L'Homme apparaît, dans l'histoire de la Vie, au moment précis où ce processus d'approximations successives arrive à son terme. Il surgit en plein milieu du cercle. On songe, en le voyant paraître, aux étamines qui se découvrent au cœur des pétales d'une fleur. Comment les étamines seraient-elles étrangères à la fleur ?... Mais, s'il apparaît ainsi en achèvement naturel du travail des forces vivantes, c'est donc qu'il fait, en quelque manière, corps avec l'édifice entier de leurs productions. Et voilà bien où il faut en venir, par un chemin ou par un autre. L'Homme, si à part qu'il soit, par certains côtés, des Anthropomorphes qui lui ressemblent le plus, n'est pas zoologiquement séparable de l'histoire de leur groupe. Que si l'on doutait encore de cette liaison, il suffirait, pour ne pouvoir plus la nier, d'observer avec quelle perfection la structure en feuillets grossièrement concentriques, qui est celle de l'ordre entier des Primates, se poursuit en plus petit, mais identique à elle-même, à l'intérieur des Hominiens. L'Humanité, regardée superficiellement, paraît former un bloc zoologique homogène. Analysée plus profondément à la lumière de la Paléontologie, elle se résout en fibres complexes qui semblent rayonner, en divergeant, d'un point situé très bas...

La vérité sur l'Humanité actuelle, c'est qu'il n'y a, en partant des données paléontologiques, qu'une seule manière de la comprendre. Elle représente l'aboutissement supérieur (privilégié, si l'on veut) du même processus biologique que celui d'où est issu l'arbre entier des vivants.

L'Humanité au centre des Primates, l'*Homo sapiens* dans l'Humanité, sont le terme d'un travail graduel de réalisation, dont les ébauches successives nous encadrent encore aujourd'hui de toutes parts. »

Ces ébauches, si différentes de tous les types actuels (à ces types actuels comme aux races fossiles plus perfectionnées, il est convenu de réserver la dénomination d'*Homo sapiens*), et sur lesquelles il est facile aujourd'hui de se documenter, sont certainement connues de notre correspondant. Je n'y insisterai donc pas. C'étaient, à l'époque, la race dite de Néanderthal (*Homo Neanderthalensis* : tête volumineuse, d'aspect bestial ; faible développement de la partie cérébrale par rapport à la face ; arcades orbitaires très proéminentes, en visière ; front très fuyant ; position reculée du trou occipital ; face en museau ; mâchoire massive et sans menton ; fémur fortement arqué...), dont l'aire de dispersion s'avère de plus en plus étendue ; — la mâchoire de Mauer (*Homo Heidelbergensis*), humaine par sa denture, simienne par son extraordinaire robusticité et son absence complète de menton, d'un aspect si primitif que, trente ans après sa découverte, l'on discute encore de son appartenance au genre *Homo* [4] ; — l'homme de Piltdown (*Homo* ou *Eoanthropus Dawsoni*), dont le crâne pourrait appartenir à un homme moderne et dont la mandibule ressemble fort à celle d'un chimpanzé... — Quant au Pithécanthrope, sa position restait très discutée, les uns le considérant comme un rameau de la branche des hominiens, les autres, M. Boule par ex., le rattachant à celle des singes anthropomorphes.

Des découvertes de ces dernières années il convient de retenir ici celles qui concernent l'homme de Pékin ou Sinanthrope (*Sinanthropus Pekinensis*) [5].

Le matériel actuellement rassemblé peut appartenir à une trentaine d'individus. Il est abondant, mais appartient, pour ainsi dire, exclusivement, aux parties céphaliques : plus de 10 crânes ou fragments de crânes, 15 mandibules, une centaine de dents isolées ; les membres sont à peine représentés : fragments d'humérus, de fémurs...

L'étude des dents, de la mandibule et du crâne apparaît singulièrement suggestive. Les dents sont

[3] *L'apparition de l'homme*, dans *Revue de philosophie*, 1923, p. 147, 163 et s.

[4] Ou à un genre inférieur que l'on « pourrait qualifier d'*Anthropus* ». Voir *L'Anthropologie*, 1938 (t. 48), p. 549.

[5] Les premières découvertes remontent à une quinzaine d'années ; les recherches continuent. Ont attaché leur nom à ces recherches : les docteurs Anderson, Zdansky, Bohlin, Black, Pei, Young, Weidenreich, le P. Teilhard de Chardin... L'abbé Breuil s'est rendu, lui aussi, sur les lieux. Voir, dans *L'Anthropologie*, les recensions (*passim*) des divers mémoires de ces auteurs, et les articles suivants : P. Teilhard de Chardin, *Le « Sinanthropus » de Péking. Etat actuel de nos connaissances sur le fossile et son gisement*, t. XLI, 1931, p. 111 ; — H. Breuil, *Le feu et l'industrie de pierre et d'os dans le gisement du « Sinanthropus » à Chou Kou Tien*, t. XLII, 1932, p. 1-17 (voir aussi t. XLV, 1935, p. 740-746) ; — M. Boule, *Le Sinanthrope*, t. XLVII, 1937, p. 1-22. — On trouvera, dans le *Bulletin de la Société préhistorique française*, t. XXXIV, 1937, p. 354-366, un article du Dr W. C. Pei, *Les fouilles de Choukoutien en Chine*. — Bref exposé de G. Drioux, *Le Sinanthrope*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1938, p. 248-251.

robustes, sans collet bien défini ; la racine est beaucoup plus longue que chez l'homme ; les canines supérieures dépassent le niveau des autres dents, comme chez les singes. Les mâchoires sont très polymorphes et ce polymorphisme, lui aussi, est un caractère simien. On note l'absence de menton, comme chez l'homme de Néanderthal. En revanche, l'arcade dentaire se rapproche du type humain. Le crâne, lui aussi, offre une curieuse association de caractères simiens (longueur de la visière et des bourrelets sus-orbitaires, disposition fuyante du front, allongement et aplatissement de la voûte crânienne...) et humains (cavité glénoïde, c.-à-d. emboîture du maxillaire inférieur, capacité crânienne surtout, d'une moyenne de mille centimètres cubes : les évaluations s'échelonnent de 915 à 1200 cc.).

La plupart des inventeurs, Breuil, Teilhard, Pei, Weidenreich, font du sinanthrope un homme ; et il est évident que, si le sinanthrope a su fabriquer les instruments d'os et de quartz taillé qu'a fournis le gisement, si ce même sinanthrope connaissait le feu (foyers de cendres, d'os calcinés, de pierres brûlées, de charbon de bois), la question est tranchée : il n'y a pas de raison de lui refuser la qualité d'*homo faber*. Mais, précisément, l'attribution reste discutée ; et M. Boule, notamment, se basant avant tout sur les caractères anatomiques, s'il détache le sinanthrope de la branche des singes anthropomorphes, n'ose pas encore le ranger nettement parmi les Hominiens ; et il crée pour la circonstance le terme, — provisoire, avoue-t-il, — de *Préhominien* : « Tant par le volume de leur cerveau, écrit-il, que par ce que nous savons de la structure anatomique de leur tête osseuse, le Sinanthrope et son frère le Pithécanthrope s'intercalent, dans la série des Primates supérieurs, entre les grands singes anthropomorphes et les Hominiens... Nous serions ainsi en présence d'êtres fort supérieurs à tous les Anthropomorphes actuels, se rapprochant, par cela même, des Hominiens dont ils n'ont pourtant pas encore acquis tous les caractères anatomiques intellectuels [6] .»

On aura remarqué le rapprochement entre sinanthrope et pithécanthrope. C'est qu'en effet M. Boule, qui autrefois regardait le pithécanthrope comme un grand gibbon, est aujourd'hui enclin à le rapprocher des hominiens. Il faut avouer que les ossements recueillis, en 1936 et 1938, à Java, dans les couches de Trinil, et que l'on rapporte au pithécanthrope (on sait que la première découverte de Dubois remonte à 1891), témoignent en ce dernier sens : certains caractères sont franchement humains ; l'inventeur, M. R von Kœnigswald, va même jusqu'à conclure de son examen que la nature humaine du pithécanthrope est désormais définitivement prouvée.

De cette même île de Java (Ngandong, sur les bords du Solo, à peu de distance de Trinil) proviennent (1931-1932) plusieurs crânes que certaines dispositions (arcades sourcilières proéminentes, front fuyant, voûte crânienne surbaissée) rattacheraient, malgré d'importantes différences, au groupe néanderthaloïde. Hâtons-nous d'ajouter, toutefois, que l'inventeur, M. W. Oppenoorth, a déjà modifié ses positions primitives et renoncé au nom subgénérique — mal choisi, déclare-t-il, — de *Javanthropus*, qu'il avait tout d'abord imposé à l' « homme de Ngandong ». Quoi qu'il en soit, les réflexions suggérées alors à M. H. Vallois par cette découverte gardent toute leur valeur. Après avoir constaté combien s'étendait l'aire d'expansion de l'homme de Néanderthal, aire d'expansion comparable désormais à celle de l'*Homo sapiens*, il ajoutait [7] :

« Deux espèces humaines différentes, et l'une et l'autre multiformes,... se seraient ainsi succédé. *Le grand problème est évidemment la recherche de leurs relations réciproques*. Y a-t-il eu production de divers types d'*Homo sapiens* aux dépens d'autant de formes de l'*Homo Neanderthalensis... ?* Y a-t-il eu production de l'*Homo sapiens* aux dépens d'une seule des races des Néanderthaliens primitifs, les autres s'éteignant sans se transformer ? Ou encore faut-il admettre que l'*Homo sapiens* et l'*Homo Neanderthalensis* ne sont pas dérivés l'un de l'autre, mais *proviennent tous deux d'un ancêtre commun ?* L'avenir décidera entre ces trois hypothèses, pour aucune desquelles *il n'est actuellement possible de se prononcer d'une façon certaine.* »

Pareil aveu ne suffit-il pas à montrer de quelle prudence témoignent aujourd'hui les savants en face du problème qui préoccupe notre correspondant ? Comment, pour notre part, formuler d'autres conclusions, alors que nous arrive, au moment même de mettre la dernière main à cette réponse, avec le dernier n° de *L'Anthropologie*, de nouvelles notes sur un *Africanthropus*, un *Plesianthropus*, un *Paranthropus*, tous anthropoïdes fossiles de l'Afrique méridionale, dont l'étude est à peine amorcée !

Q. — Existe-t-il une étude *sérieuse :* 1° sur le *songe*, manifestation d'ordre surnaturel, et les certitudes qu'il entraîne contre toute illusion ; 2° sur la valeur apologétique et historique des songes, si fréquents dans les Actes des premiers martyrs ; 3° sur les mêmes phénomènes, où des personnages vénérables croyaient, au Moyen Age, lire la volonté divine à leur égard ?

R. — On s'occupe aujourd'hui des songes plutôt sous l'angle du freudisme. Néanmoins l'aspect que vous signalez n'a pas été totalement négligé ; il pouvait d'autant moins l'être que maints faits surnaturels de la Bible (prophéties, révélations) sont expliqués par des songes.

Voyez donc dans le *Dictionnaire de la Bible* l'article *Songes*, t. v, col. 1832-34 ; dans le *Dict. Apolog. de la Foi catholique*, 1 col. sur les *songes* et l'*état divinatoire* (t. III, col. 1125), et quelques indications sur les *songes* et le *prophétisme* (t. IV, col. 411-412).

S. Thomas parle en passant du rôle des songes dans la révélation prophétique (IIa-IIæ, q. 174, a. 3), et les auteurs qui se rapportent à ce passage ne sont guère plus explicites que le Maître. Voir Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, t. II, 3 ; A. Michel, art. *Prophétie* du *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 716-17, 720. Il n'y a d'ailleurs qu'*un* exemple de révélation faite par songe au prophète lui-même : c'est Dan., VII, 1.

Quant à la certitude que peut donner une révélation faite de cette manière, S. Thomas écrit cette réflexion qui est à retenir : « La lumière prophétique, qui élève aux choses surnaturelles quelqu'un

[6] *L'Anthropologie*, 1937, p. 21.

[7] *L'Anthropologie*, 1935, p. 85 : je souligne les passages les plus importants.

qui s'occupe des choses sensibles *à l'état de veille*, paraît être d'*une force plus vive* que celle qui se trouve dans l'âme de l'homme détachée des choses sensibles *pendant le sommeil* » *(loc. cit.*, a. 3). Et il ajoute que la certitude est plus grande dans le sommeil si les signes sensibles de la révélation sont apportés par une personne, plus grande encore si cette personne est un ange. Ceci sans doute pour mieux assurer la réalité des visions que S. Joseph eut en songe lors de la persécution dirigée par Hérode contre l'Enfant-Jésus (Mt., I, 20 ; II, 13, 19, 22). Voici ce qu'écrit à ce sujet le P. Lagrange : « Un songe a peu d'importance. Aussi Mt. a soin de dire que l'ange *a apparu*, comme tel ; et rien n'empêche que Dieu donne la certitude de sa parole pendant le sommeil comme dans l'état de veille. Mais le sommeil a quelque chose de plus passif. Joseph n'intervient pas, ne donne pas la réplique à l'ange. C'est ensuite qu'il obéit. Cette attitude convient à son rôle effacé. » *(Evangile selon S. Matthieu*, Paris, 1923, p. 13).

Cela dit, nous répondons à vos questions :

1° Non, il n'existe pas d'étude sérieuse d'ensemble sur les songes. Nous vous avons transcrit les rares indications à retenir.

2° Par lui-même, « un songe est de peu d'importance » : la certitude qu'il entraîne a besoin, pour celui qui a été mis par un songe en communication avec Dieu, d'un élément autre que le songe. Pour les fidèles qui doivent trouver dans les songes de la Bible des expressions de la Providence divine, ils ont la garantie du magistère.

3° La valeur apologétique et historique des songes qu'on lit dans les actes des premiers martyrs est bien mince. Quelle autorité accorder au songe de la reine Tryphène relativement à sa fille morte et demandant des prières, comme nous le rapporte l'apocryphe des *Acta Pauli et Theclæ ?* Un autre exemple est celui de la *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, sainte Perpétue voyant en songe son jeune frère Dinocrate d'abord dans les souffrances, ensuite dans la gloire. Non, n'établissons pas la défense de nos dogmes sur des bases si fragiles.

Les personnages vénérables du Moyen Age qui croyaient lire dans des songes la volonté divine à leur égard, devaient sans doute, pour appuyer leur conviction, avoir d'autres bons motifs.

Q. — Ayant eu l'an dernier à traiter en conférence la thèse de la *maternité spirituelle de Marie*, j'ai remarqué au cours de ma préparation un manque de précision que je résolus immédiatement de vous soumettre.

La Médiation Universelle de la Sainte Vierge est-elle *cause* ou bien est-elle *effet* de sa Maternité spirituelle ?

Notre professeur du Séminaire nous enseigna, il y a trois ans, que la thèse de la Maternité spirituelle de Marie est un *corollaire* des deux thèses de Marie *Corédemptrice* et de Marie *Comédiatrice*.

Le P. Terrien semble se contredire dans son bel ouvrage *La Mère des hommes* (t. I, liv. II et liv. V).

Au début du ch. 1 du livre II (p. 89), il écrit : « C'est d'abord une vérité toujours professée dans le christianisme que *par Elle* (c'est lui qui souligne) nous avons reçu la vie de la grâce et tout ce qui se rapporte soit à la production, soit à la conservation, soit au perfectionnement de cette vie divine. *Or, cela même, qu'est-ce autre chose pour Marie que nous avoir enfantés à cette vie supérieure, et, par conséquent, être pour nous une mère ?* » — Le P. Terrien part donc de la Médiation de Marie pour prouver qu'elle est notre Mère : *Marie* est notre *Mère* parce que « *par Elle* nous avons reçu... »

Mais voilà qu'au livre V de ce même tome, l'auteur semble indiquer que la Médiation de Marie est un *effet* de sa Maternité. Après être parti d'une fonction de la maternité (la médiation) pour démontrer l'existence de cette maternité, il dit que si Marie n'est pas Médiatrice universelle, elle n'est pas vraiment Mère : « Si, la rédemption consommée sur le Calvaire, écrit-il au ch. 1 de ce livre V, la B. Vierge Marie n'a pas, dépendamment de J.-C., une coopération propre à cette nouvelle œuvre (de la distribution de la grâce) ; ou bien même, si cette coopération se trouve limitée soit à certaines personnes, soit à certaines effusions des biens surnaturels, manifestement sa maternité de grâce est *imparfaite dans ses fonctions*. Elle ne va plus, dans son ordre, jusqu'où s'étend l'influence du Rédempteur. » Et une page plus loin, il cite ce passage de Bossuet : « ...Sa charité maternelle ayant tant contribué à notre salut dans le mystère de l'Incarnation, elle y contribuera éternellement dans toutes les autres opérations qui n'en sont que des *dépendances*. » Et il insiste sur le contenu de ce mot *dépendances*.

Cela ne revient-il pas à dire : *Marie est médiatrice universelle parce qu'elle est notre mère ?*

Cette confusion (ou peut-être cette apparence de confusion qui n'est confusion que pour moi) me paraît bien regrettable. Si vous pouviez éclaircir cette question ou du moins éclaircir par une petite réponse mon esprit sur ce point-là, je vous en serais très reconnaissant, et peut être d'autres confrères aussi...

R. — Nous ne voyons pas ce qui peut vous arrêter ici. Vous partez de cette idée que la maternité spirituelle de Marie à l'égard des hommes se distingue de sa médiation dans la distribution des grâces. En réalité, il n'y a entre maternité spirituelle et médiation dans la distribution de toutes les grâces à tous les hommes qu'une distinction de raison. La médiation n'est autre que la maternité *agissante*.

A notre humble avis, les deux fonctions qu'avec votre professeur de théologie vous appelez la « corédemption » et la « comédiation » doivent être entre elles réellement distinguées. Maintes fois déjà nous avons exprimé notre peu de sympathie pour ces deux expressions qui, malgré l'emploi qu'en font certains théologiens (en se copiant d'ailleurs les uns les autres), présentent le grand inconvénient de paraître placer la participation de Marie à la rédemption et à la médiation du Christ sur un plan qui appartient en réalité à l'unique Rédempteur et Médiateur. Retenons cependant l'idée juste qu'on veut exprimer par ces termes équivoques, à savoir, que la Vierge Marie, déjà rachetée par le Christ d'une manière suréminente dans son Immaculée Conception, a pu prendre part aux souffrances rédemptrices du Christ, et dans la mesure où une créature élevée en grâce pouvait apporter sa part de *réparation* aux péchés des hommes. C'est parce que Marie fut, au pied de la croix, la coréparatrice de toutes nos fautes, qu'elle nous a mérité *en convenance* toutes les grâces que Jésus nous méritait en justice. Ce mérite de toutes les grâces la constitue notre médiatrice auprès du Médiateur ; mais la médiation de Marie ou, si vous le voulez, sa maternité spirituelle est la conséquence et l'effet du mérite de ses souffrances réparatrices.

Par conséquent, ne voyez aucune contradiction entre les deux affirmations du P. Terrien. Sa doctrine est la nôtre. Par Marie nous recevons la vie de la grâce et tout ce qui se rapporte à la production, à la conservation, au perfectionnement de cette

vie divine. Or c'est en cela que consiste la maternité divine. Comme nous l'écrivions plus haut : la médiation n'est que la maternité agissante. D'où il suit que si la médiation était restreinte à certaines personnes ou à certaines effusions des biens surnaturels, manifestement la maternité spirituelle serait imparfaite. Dans les deux affirmations, il y a *identité* entre médiation et maternité.

Votre tort est donc de distinguer médiation et maternité et d'identifier « corédemption » et « comédiation », c'est-à-dire coréparation et médiation subordonnée.

Q. — Dans notre mission, l'œuvre des baptêmes des petits enfants païens moribonds est bien organisée et assez développée. Baptiseurs et baptiseuses circulent dans les villages à longueur d'année. Les confrères, tous également dévoués à cette œuvre, ne sont pas tout à fait d'accord sur ses modalités.

I. — Certains, peut-être parce que plus ardents, donnent à leurs baptiseurs la consigne de baptiser tous les enfants dès que, prudemment, ils jugent que ces enfants ont cinq chances de mourir contre cinq de vivre.

A l'objection que, très probablement, un grand nombre de ces enfants ne mourront pas et que donc le baptême leur aura été administré sans profit et peut-être pas très en conformité avec les vues de l'Eglise, ils répondent :

Le baptême ne saurait leur être inutile et il ne saurait davantage être illicite parce que :

1° Ces enfants de païens se convertiront peut-être plus tard.

2° Même s'ils ne se convertissent pas, leur baptême leur vaudra au moins au moment de la mort une grâce spéciale pour le salut.

3° Même sans cette grâce spéciale, on peut raisonnablement espérer que le baptême leur vaudra le salut, parce qu'on peut croire qu'un païen qui garde la loi naturelle ne saurait commettre que très difficilement de péché mortel formel, et que donc grâce à ce baptême le salut de ces âmes est assuré pour autant que sera gardée par elles la loi naturelle.

Ce raisonnement a provoqué l'objection : — A ce compte-là, ne serait-il pas mieux de baptiser indistinctement tous les enfants de païens que nous pouvons approcher ?

II. — D'autres confrères, non moins zélés, mais peut-être plus timides, recommandent de ne baptiser que les petits enfants que l'on reconnaît très gravement malades, pour lesquels on peut, d'après leur état, prévoir la mort, peut-être pas tout à fait, mais presque à coup sûr.

Que pense l'*Ami* de ces divers raisonnements et quelle est d'après lui la bonne règle à suivre ?

R. — En pareille matière, la règle qui doit guider le missionnaire est le canon 750 du Code :

§ 1. *On peut baptiser licitement les enfants des infidèles, même contre le gré de leurs parents, lorsqu'ils se trouvent dans un tel danger pour leur vie qu'on prévoit prudemment qu'ils mourront avant d'avoir l'usage de la raison.*

§ 2. *En dehors du péril de mort, on peut les baptiser licitement pourvu qu'il soit pourvu à leur éducation catholique, mais à condition : 1° que leurs parents ou tuteurs, ou tout au moins l'un d'eux, y consentent ; 2° ou bien qu'il n'y ait ni parents, c'est-à-dire père, mère, grand-père ou grand'mère, ou que leur droit sur l'enfant soit perdu, ou qu'ils ne puissent plus l'exercer en aucune manière.*

Dans le § 1 nous avons traduit *cum in eo versantur vitæ discrimine* par « lorsqu'ils se trouvent dans un tel danger pour leur vie », formule plus précise que « lorsque leur état de santé est tel que..., » (donnée par M. Cance) et qui répond mieux à la lettre du § 2 : « En dehors du péril de mort. » Grâce à cette précision apportée par le § 2, il ne peut y avoir doute sur le sens de *discrimen vitæ* : il s'agit du « péril de mort ». Cependant le § 1 admet qu'il peut encore planer un doute sur la certitude d'une mort *imminente* ; il suffirait qu'on puisse *estimer prudemment* que l'enfant mourra avant de parvenir à l'âge de raison. Autre est donc l'*article* de la mort, et autre le *péril* de mort.

D'où quelque difficulté dans l'interprétation du canon. Ordinairement les auteurs, et même parmi les meilleurs, se contentent de parler de « péril de mort ». Benoît XIV avait traité jadis la question au point de vue du baptême d'enfant d'Israélites, et avait envisagé uniquement le cas où l'enfant se trouverait « *morti proximus*. »

Cette affirmation a toujours été admise, mais on peut se demander quand il y a vraiment danger de mort. Benoît XIV suppose que *l'enfant est en extrême péril de mort, près de mourir, arrivé au terme de son existence*. Les décisions du Saint-Office qu'il invoque (2 nov. 1678 et 17 février 1705) emploient les mots *près de mourir, article de la mort*. La S. C. de la Propagande, dans l'Instruction du 17 août 1777, exige aussi le danger prochain de mort : « En dehors *du péril imminent de mort*, il n'est pas permis de baptiser les enfants d'infidèles malgré leurs parents ou *à leur insu*... » Mais récemment le Saint-Office a déclaré que l'enfant n'a pas besoin d'être *à l'article* de la mort, et qu'il suffit qu'il soit *en danger de perdre la vie* : on peut alors le baptiser. Il est encore permis d'agir ainsi lorsque prudemment on doute qu'il guérisse ou qu'il parvienne à l'âge de discrétion. Voici le texte de ce décret, du 18 juillet 1894 :

Ab Episcopo Krishnaghurensi d. 28 Aug. 1886 dubia proposita sunt Sacræ C. de Prop. Fide, quæ, ad S. Officium transmissa, die 18ª julii 1894 demum tulerunt responsum a S. Pontifice approbatum :

1. An possint baptizari filii infidelium, in *periculo* non vero in *articulo* mortis constituti ?

2. An iidem possint saltem baptizari, quando non est spes eos denuo revisendi ?

3. Quid si valde prudenter dubitetur, quod *ex infirmitate, qua actu afficiuntur*, non vivant, sed moriantur ante ætatem discretionis ?

Resp. « Ad 1, 2 et 3 : *Affirmative* [1]. »

« Toutefois, ajoute Mgr Ruch [2], les théologiens font remarquer à bon droit qu'un péril vague, indéterminé, futur, ne suffit pas : ainsi, une épidémie grave sévit dans un pays, ce n'est pas un motif suffisant pour qu'on puisse baptiser tous les enfants d'infidèles, indistinctement, malgré leurs parents ; il faut que l'enfant soit *personnellement* en danger : le langage de Benoît XIV le suppose et la S. C. de la Propagande (17 août 1777) le dit en termes exprès. »

Noldin-Schmitt (*De sacramentis*, n. 67) résume parfaitement la discipline de l'Eglise en quelques lignes :

[1] *Collect. S. C. de Prop. Fide*, t. II, p. 308, n. 1877.

[2] Dans l'article *Baptême des Infidèles (Dict. de théol. cath.*, t. II), dont nous nous inspirons ici, Mgr Ruch se réfère aux trois lettres de Benoît XIV insérées dans *Sanctissimi Dni Nostri Benedicti papæ XIV Bullarium*, Venise, 1768, t. I, p. 135 ; t. II, p. 85-109 ; t. III, p. 187-198. Denz.-Bannw. contient (n. 1475-1479) les principales affirmations de la lettre *Postremo mense* (la plus importante des trois) sur le baptême des enfants d'infidèles.

« Si in *certo* et *proximo periculo mortis* sunt, ex præcepto caritatis baptizari *debent*, si id perfici data occasione possit, quin infidelium odium in christianam religionem concitetur. Si in *probabili* mortis periculo versantur, baptizari licite *possunt*, etsi mors longius adhuc distet. Periculum autem mortis debet esse proprium ejus qui baptizatur ; ideo sæviente lue non licet infantes sine discrimine baptizare, etsi maxima eorum pars morituri prævideantur. »

Que conclure de ces dispositions canoniques relativement au cas qu'on nous soumet ?

En premier lieu, et à coup sûr, les raisons invoquées par les « plus ardents » en faveur de leur manière d'agir n'ont aucune valeur, si vraies qu'elles puissent être, dans l'appréciation de la *licéité* des baptêmes conférés. Il s'agit uniquement de savoir si l'estimation qui est faite d'un risque de 50 % suffit à justifier, en regard de la décision du St-Office, la façon d'agir des missionnaires. Trouve-t-on là un cas de ce doute très prudent *quod ex infirmitate... non vivant* (filii infidelium), *sed moriantur ante œtatem discretionis ?* En soi, la réponse affirmative ne nous effraie pas ; nous voudrions seulement que l'administration du baptême, en dehors du cas de péril extrême de mort (article de la mort), ne soit confiée, autant que possible, qu'à des prêtres ou tout au moins à des « baptiseurs » sages et prudents qui sachent discerner le *réel* péril du péril simplement *probable*, lequel ne correspondrait pas à la condition posée par le St-Office.

Il est à craindre, précisément en raison des motifs qu'ils apportent à leur manière d'agir, que les « ardents » ne soient disposés à dépasser les limites de la prudence requise. Mais, faisant abstraction de ces considérations subjectives, nous serions assez d'avis de considérer le risque objectif de 50 % comme répondant suffisamment à l'estimation prudente du « risque de mort » prévu par le St-Office et par le Code.

L'objection qu'on oppose à cette manière de faire répond parfaitement aux arguments mis en avant par lesdits missionnaires ardents. Mais, encore une fois, ces arguments sont ici inopérants, et donc l'objection elle-même. Il s'agit d'une pure question de discipline : tous les enfants païens qu'on peut approcher, s'ils ne sont pas *in eo vitæ discrimine, ut prudenter prævideantur morituri, antequam usum rationis attingant*, ne sauraient être licitement baptisés. C'est aux Vicaires apostoliques et aux Chefs de mission de voir si leurs subordonnés sont prudents ou imprudents dans leur estimation. L'*Ami* ne peut que rappeler le principe.

Q. — Un veuf se remarie ; les futurs se confessent immédiatement avant la cérémonie, l'homme le premier. De la confession de la femme il ressort qu'il y a fort probablement empêchement de crime (adultère avec promesse).

Le confesseur, constatant cas urgent et empêchement occulte, fait usage des pouvoirs accordés par le canon 1045 § 3 et dit en français : « S'il y a empêchement (il croit avoir précisé : de *crime*), je vous dispense en vertu des pouvoirs qui m'ont été accordés, au nom du Père, etc. », mais sans que l'intéressée soit mise au courant ni même ait entendu la formule.

Le confesseur n'a donc rien dit de l'empêchement ni à l'homme (sa confession ne le faisait pas apparaître) ni à la femme.

La dispense a-t-elle été valide ? Quelle ligne de conduite tenir ?

R. — En ce qui concerne le confesseur, la dispense a été valide : en effet, les conditions fixées par le can. 1045 § 3 se trouvaient réalisées.

La difficulté ne pourrait donc venir que des circonstances dans lesquelles elle a été concédée, mais là encore il semble que rien ne fasse obstacle à la validité.

L'intéressée, dit notre consultant, n'a été mise au courant de rien et n'a pas entendu la formule. — A cela il suffit de répondre, avec les PP. Vermeersch-Creusen (*Epitome*, t. I, 6e éd., n° 200) : « Nec acceptatio dispensationis vel formalis intimatio per se requiri videntur... Et ad juris positivi statuta attendendum est ». Or, dans l'ordre d'idées qui nous occupe, le droit positif ne dit rien d'une telle intimation comme condition nécessaire. Au contraire, les auteurs, se basant sur le can. 38, enseignent que le mariage peut être célébré validement aussitôt après l'exécution du rescrit accordant la dispense *in forma commissoria*, même si les futurs ignorent que cette exécution a eu lieu (cf. Cappello, *De Matrimonio*, p. 317). De la même manière, on doit dire que dans le cas présent également l'ignorance de l'intéressée n'entraîne pas l'invalidité de la dispense.

Une autre objection pourrait être tirée du fait que la pénitente n'a pas même entendu le confesseur prononcer la formule de dispense. Mais elle disparaît si l'on considère que, la dispense étant donnée *in actu sacramentalis confessionis*, on doit raisonner à son sujet comme au sujet de l'absolution elle-même. Or, pour cette dernière, il faut sans doute que le pénitent soit moralement présent, mais il n'est pas nécessaire qu'en réalité il entende ou comprenne les paroles : « Non enim pœnitens est quem verba moraliter movere debent ad aliquid faciendum, sed Deus ; præsentia autem pœnitentis ad hoc tantum requiritur ut verba *rationabilem* sensum habeant » (Cappello, *De Pœnitentia*, p. 80).

Si donc l'intéressée était encore moralement présente au moment où le confesseur a octroyé la dispense en question, l'*actus confessionis* durait toujours. Par suite, même à l'insu des futurs, l'empêchement s'opposant au mariage a été validement levé.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Jean STERN. — **Belle et Bonne.** *Une fervente amie de Voltaire (1757-1822).* — In-8 de 254 p., 25 f. — Paris, Hachette.

Livre d'une haute valeur historique et d'un intérêt captivant, « *Belle et Bonne* » est le nom que Voltaire donna à une jeune fille, Reine-Philiberte de Varicourt, descendante d'une ancienne famille calviniste de Savoie. Ses ancêtres directs, convertis au catholicisme, étaient venus se fixer au pays de Gex. Les Varicourt étaient sans fortune ; il ne leur restait d'autre alternative que de donner leurs enfants à l'Eglise ou d'en faire des soldats. Le second des enfants, l'aîné des garçons, Pierre-Marin, mou-

rut évêque d'Orléans. Reine-Philiberte, la troisième, était destinée au cloître. Mais Voltaire avait vu grandir la jeune fille qui accompagnait ses parents à Ferney. Séduit par son charme, il la recueillit près de sa nièce, M^me^ Denis. Le « patriarche » recevait bientôt après le marquis de Villette : c'était un curieux personnage, débauché, pervers, prodigue, mais spirituel, ardent, généreux. Il plut à Belle et Bonne, qui devint marquise de Villette, nantie d'un revenu annuel de quarante mille livres. Voltaire n'avait eu que bontés et attentions pour elle : rien d'étonnant donc que, nonobstant ses profondes convictions religieuses, Belle et Bonne ait conservé pour son protecteur une admiration et un culte allant jusqu'à une sorte d'adoration.

Le mariage ne lui apporta pas le bonheur. Un premier enfant, une fille devait mourir à 16 ans ; un fils, dénommé Voltaire à sa naissance, mais dont le nom, une fois la Révolution passée, fut changé en Charles, devait apporter à sa mère bien des tracas. Il fallut la mort de celle-ci pour que Charles manifestât à son égard des sentiments plus déférents : il est vrai qu'alors les questions d'intérêt n'entraient plus en jeu. — Mais c'est surtout le marquis de Villette qui fit souffrir sa femme. Lancé dans la politique de 1789, prônant les idées nouvelles, à la fois voltairien et royaliste, il siégea parmi les Girondins à la Convention et il ne craignit pas de compromettre sa popularité en se faisant porter, presque impotent, à l'Assemblée pour voter contre la mort de Louis XVI. Maintes fois la marquise eut à souffrir des incartades et des infidélités de ce singulier compagnon. Mais elle se trouva d'accord avec lui pour entourer « le vieux malade de Ferney » des soins les plus assidus et, après avoir recueilli son dernier soupir, pour se consacrer au culte de sa mémoire.

C'est précisément cet attachement à la mémoire de Voltaire qui explique comment Belle et Bonne accepta de devenir grande maîtresse — elle, croyante et pratiquante — d'une loge maçonnique qui, en souvenir de Voltaire, devait porter son nom, *Belle et Bonne !* Cet incident permet à M. Stern de donner des détails très précis sur les loges maçonniques de femmes pendant la période révolutionnaire.

Au point de vue religieux, deux épisodes sont particulièrement intéressants dans cette biographie.

Le premier concerne la mort de Voltaire. On a, sur un prétendu témoignage de la marquise de Villette, affirmé que Voltaire est mort dans les manifestations du plus horrible désespoir. Ce témoignage était rapporté par Depéry, dans sa *Biographie des hommes célèbres du département de l'Ain*, t. I, p. 163-164. M. Stern estime qu'en tout état de cause, Belle et Bonne eût gardé une réserve déférente. Lorsque l'abbé Depéry publia son livre, M^me^ de Villette et son frère l'évêque d'Orléans n'étaient plus de ce monde : il est aisé de faire parler les morts. La narration de lady Morgan, qui recueillit un jour les confidences de Belle et Bonne, donne un autre son de cloche. M^me^ de Villette n'avait pas quitté Voltaire un seul instant : « Jusqu'au dernier moment, me dit-elle, tout respira la bienveillance et la bonté de son caractère ; tout annonça en lui la tranquillité, la paix, la résignation, sauf le petit mouvement d'humeur qu'il montra au curé de St-Sulpice, quand il le pria de se retirer, en lui disant : « Laissez-moi mourir en paix ! » (Lady Morgan, *La France*, Londres et Paris, 1817, t. II, p. 333, note). En remuant de douloureux souvenirs, ajoute à ce propos M. Stern, Belle et Bonne n'est d'aucun parti ; elle évoque les impressions qu'elle a ressenties au chevet du moribond, sans omettre de mentionner « le petit mouvement d'humeur » dont elle fut le témoin. Ces confidences ne paraissent-elles pas sincères ?

Le second épisode concerne les relations de la marquise avec M. Émery, supérieur de St-Sulpice et son parent. M. Émery, né à Gex le 26 août 1732, était le second fils de messire Joseph Émery, écuyer, conseiller du roi et lieutenant général du bailliage de Gex, et de dame Pernette Borssat. La grand'mère maternelle de M^me^ de Villette était noble dame Marie Borssat des Dombes.

« Au mois d'août 1791, M. Émery... a été mis en demeure par les commissaires de l'Instruction publique de déclarer les biens de la Compagnie ; il s'est inquiété aussitôt de déposer en lieu sûr les archives et les objets sacrés dont il a la garde. Belle et Bonne n'a pas hésité à mettre à sa disposition le petit hôtel d'Elbeuf qu'elle possède à côté du séminaire. Une entrée de l'hôtel donne sur le cul-de-sac Férou, face à la porte principale de la communauté des Robertins. Grâce à cette disposition, le déménagement a pu s'opérer sans encombre. Mais au début de 1793 M. Émery craint que cette cachette ne soit découverte. Avec l'assentiment de Belle et Bonne, il fait transporter pendant la nuit les objets sacrés à l'hôtel de la rue de Beaune, dans l'appartement qu'avait habité Voltaire. En cas de visite domiciliaire, on les fera passer pour des reliques ayant appartenu à l'auteur de *Candide.* »

Bien plus, M. Émery fut arrêté et incarcéré le 19 mai 1793. Le 27, son dossier est transmis au Tribunal révolutionnaire, avec cette note comminatoire : « Prêtre suspect ; bien prendre garde de ne pas mettre en liberté Émery ». Mais Belle et Bonne veille et fera si bien qu'elle sauvera son parent.

Son mari, devenu le « citoyen Villette », malgré les gages donnés à la Révolution, aurait difficilement évité l'échafaud ; il eut le bon esprit de mourir avant d'être arrêté.

Grâce à de riches dossiers de famille inédits, M. Jean Stern a pu reconstituer l'existence si remplie de Belle et Bonne. Il l'a fait avec un souci d'exactitude, une abondance de détails et de documents qui rendent son livre extrêmement précieux pour tous ceux qui s'intéressent à ces « moments de l'histoire ». Douze appendices reproduisent les documents les plus importants, et une table alphabétique des noms de personnes permet de s'orienter facilement dans les innombrables faits dont le volume contient le récit.

Dominique AUVERGNE. — **Regards catholiques sur le monde.** — In-8 de 148 p., 14 portraits hors texte, 18 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

M^me^ Dominique Auvergne, dans une aimable dédicace, envoie « à l'*Ami du Clergé* ce livre qui voudrait n'être qu'une action et qu'un service ». On ne pouvait mieux apprécier ces *Regards catholiques sur le monde.* Quatorze personnalités parmi les plus représentatives de la pensée et de l'action catholiques de notre époque ont été interrogées, et c'est le résultat de ces enquêtes qui nous est servi aujourd'hui. Résultat réconfortant d'ailleurs, quelles que soient les divergences qui séparent, sur des points secondaires et libres, ces hommes qui, en raison de leur foi et de leur grande information, font un peu figure de guides pour l'avenir. L'auteur présente avec méthode ces guides, dont elle esquisse volontiers la biographie, et elle a su choisir ses questions et les poser à bon escient. Elle peut même donner un titre caractéristique à chacune de ses interviews : Paul Claudel, *Toute la terre ;* Stanislas Fumet, *Mission de la France ;* Jacques Maritain, *Progrès de l'esprit humain ;* René Schwob, *Intelligence de Rome ;* Gabriel Marcel, *Pensée catholique ;* Edouard Le Roy, *Science et Religion ;* J. Madaule, *Vie quotidienne ;* Emmanuel Mounier, *Action temporelle des catholiques ;* François Mauriac, *Catholiques et action politique ;* Henri Ghéon, *Théâtre chrétien ;* R. P. Forestier, *Scouts et routiers ;* Chanoine Cardijn, *Jeunesse ouvrière chrétienne ;* Robert Garric, *Esprit* « *Equipes* » ; R. P. Doncœur, *Retour en chrétienté.*

On lit toujours avec intérêt, très souvent avec profit et satisfaction, les leçons proposées ici aux catholiques. Un mot du Pape au cardinal Verdier pourrait servir d'exergue au volume : « Les chrétiens n'ont plus le droit d'être médiocres ».

Nous avons cueilli, au passage, de suggestives réflexions.

De *Paul Claudel :* « On fait beaucoup de mystique et de théologie et le peuple est dans une ignorance in-

croyable de l'Ecriture Sainte et de l'Histoire de l'Eglise... Et les catéchismes !... L'enfant est tout imagination et sensibilité et on le gorge d'abstractions » (p. 21).

De *Stanislas Fumet* : « De plus en plus, nous devons revenir à ce concept de l'Eglise épouse du Christ, ou Corps mystique du Christ. On s'est tellement habitué à ne voir de l'Eglise que son aspect extérieur, celui que les circonstances lui ont fait prendre, qu'il est indispensable de revenir aux principes. Ce que regardent habituellement partisans aussi bien que détracteurs de l'Eglise, c'est moins son côté « Dieu », si j'ose dire, que son côté « nous ». D'une part, une apologie de l'Eglise qui est une autodéfense. D'autre part, une attaque sans effet, puisque ce n'est pas l'être de l'Eglise qui est visé. Tout ce qu'on reproche à l'Epouse, c'est ce qu'il faut nous reprocher à nous-mêmes ; tout ce qu'il faut aimer en elle, c'est ce qui est de Dieu : il n'y a que cela qui compte, qui soit absolument positif » (p. 32).

De *Maritain*, deux pensées profondes et fécondes : « C'est la vie tout entière, c'est la vie du monde lui-même que la vérité évangélique doit pénétrer. Je disais que l'esprit religieux se purifie. Ça ne va pas tout seul. Il subit aussi des purifications qu'il n'a pas cherchées, il est *mis en demeure*, et par quelles tragédies, de se purifier. « Dieu n'en demande pas tant », dit un de ces lieux communs bourgeois dont Léon Bloy a fait l'exégèse. Le moment arrive où Dieu demande tout. Dans le monde où nous entrons il n'y a plus de place pour la médiocrité, disait récemment Pie XI ; et c'est la grandeur de notre époque » (p. 41). — Et plus loin : « Je crois qu'il y a un humanisme nouveau qui se prépare. L'humanisme classique a cherché quelque chose de bon par de mauvais moyens : il cherchait hors de Dieu la conquête de la liberté. Il abordait dans un sens anthropocentrique le mystère de l'être humain. Si les chrétiens entrent davantage dans les conséquences pratiques du mystère de l'Incarnation, s'ils cherchent « en Dieu » la réhabilitation de la créature et le sens de sa dignité, nous aurons un humanisme nouveau qui dégagera mieux que l'ancien les fondements et les profondeurs de l'ordre humain. Socialement il s'orientera vers ce qu'on peut appeler une démocratie personnaliste » (p. 45).

Nous voudrions pouvoir citer encore, mais il faut savoir se borner. Du moins terminons par une page intéressante — et sage — du philosophe Gabriel Marcel : « Par rapport au politique, je serais plus prudent que ne le sont beaucoup de catholiques. Un premier point me semble acquis : il ne peut pas y avoir de parti catholique. C'est évident et même ne peut être contesté. Un tel parti a existé dans d'autres pays. On voit où cela a mené.

« Certains catholiques de gauche ont une façon d'établir une solidarité, qui me paraît dangereuse, entre le catholicisme et telle position politique ou sociale. Il faut prendre garde. On déprécie parfois d'une façon imprudente et peu charitable le « catholique conservateur ». On peut très bien concevoir un être d'une très grande charité (je ne dis pas : faisant l'aumône, mais vraiment charitable), appartenant à des partis de droite ou d'extrême droite.

« Je n'ai pas du tout pensé, il y a deux ans, qu'on fût en droit de dire : Un catholique, en tant que tel, dans le conflit italo-abyssin, est tenu de prendre purement et simplement position pour l'Ethiopie. Ceci implique une outrancière simplification de problèmes en réalité très complexes. Le drame espagnol, infiniment plus grave encore et plus lourd de conséquences, ne permet pas davantage les affirmations simplistes auxquelles on se heurte partout ; en particulier la condamnation de Franco au nom d'un certain légalisme extrêmement fallacieux et qui ne tient aucun compte des réalités. D'une façon générale, on ne saurait trop se méfier d'un certain pseudo-mysticisme extrapolé, et aussi d'une crainte commune à beaucoup de catholiques qui ont peur de ne pas avoir l'air assez sociaux, assez « avancés », et se livrent à une surenchère qui me paraît fort suspecte. Au surplus, une charité au nom de laquelle on se croit autorisé à fermer les yeux sur la complexité d'une situation réelle n'est que sa propre caricature. Une pensée authentiquement chrétienne n'admettra jamais que vérité et charité puissent être réellement dissociées » (p. 61).

Tout en trouvant dans les déclarations recueillies par Mme Auvergne soutien, réconfort et encouragement, les prêtres n'oublieront pas que l'impulsion donnée à leur zèle et à leurs entreprises apostoliques doit venir expressément de la hiérarchie qui, bien qu'appartenant à l'aspect extérieur de l'Eglise, demeure la dépositaire de l'autorité divine nécessaire à la vie intérieure du Corps mystique.

Le vrai visage de la Liturgie. *Cours et Conférences des Semaines liturgiques. Mons, 1937.* — In-8 de 280 p., 20 f. — Abbaye du Mont-César, Louvain.

A plusieurs reprises déjà, l'*Ami* a signalé les travaux des Semaines liturgiques dues à l'initiative des Bénédictins du Mont-César. Le présent volume renferme les conférences doctrinales données à la Semaine tenue à Mons en juin 1937.

On a mis dans le mot « Liturgie » tant de concepts divers et erronés, qu'il était nécessaire de préciser ce qu'il contenait exactement, donc de montrer son « vrai visage ». Ce fut le thème de cette XIXe Semaine.

D'éminents conférenciers y ont collaboré. Ils y ont apporté une telle richesse de doctrine, une conviction si éclairée et si ardente, une telle compréhension de l'actualité, que les lecteurs, à l'égal des auditeurs, en retireront un réel profit.

Dans son Introduction, le T. R. P. J. Massaux, Provincial des Dominicains de Belgique, rappelle l'influence prépondérante que peut exercer la Liturgie sur la collectivité chrétienne et la solidarité sociale basées sur le Christ et voulues par Lui, pour en faire une réalisation de plus en plus vivante, en les conduisant au plein épanouissement de la vie surnaturelle.

« Action sacrée par excellence », la Liturgie se rattache étroitement aux doctrines proclamées par le Concile de Trente sur la nécessité et l'efficacité de la grâce. Elle est, explique Dom A. Vonier, abbé de Buckfast, « la magnifique distributrice des dons de Dieu. »

Elle est aussi, expose M. L. Latraise, doyen de Péruwelz, « l'Eglise en prière ». Elle supplée à l'impuissance de l'homme dans ses rapports avec Dieu. Sous la direction de l'Esprit-Saint, l'Eglise a rédigé ou adapté les divers éléments de sa prière avec une sagesse et une souplesse étonnantes ; elle y a mis nos dogmes les plus beaux, les plus féconds en espoirs. Et parce que nous sommes membres du Corps mystique, la prière liturgique est la prière de tous et pour tous, la prière toute-puissante de son Chef, le Christ Jésus.

Par ses emprunts aux livres des deux Testaments, par son cycle annuel, la Liturgie est chargée de continuer à la fois réellement et mystiquement la présence et l'action de Jésus parmi les hommes. Elle nous fait ses contemporains. Elle est ainsi une « méthode authentiquement instituée par l'Eglise pour assimiler les âmes à Jésus. » Cette mission de la Liturgie est donc en connexion, et la plus intime, avec la vie du Corps mystique du Christ. Telle est l'idée centrale des développements donnés par Dom M. Festugière, moine de Maredsous.

L'Eglise a reçu la mission d'enseigner toutes les nations. La Liturgie est pour elle un des modes par lesquels elle s'acquitte de ce devoir. M. J. Weber, P. S. S., Supérieur du Séminaire de Philosophie à Issy, décrit cette méthode, non pas exclusive, mais essentielle, d'un enseignement s'étendant à Dieu, terme du culte, à l'Homme, sujet priant, au Christ, unique médiateur, englobant ainsi tous les dogmes. Enseignement plus vivant que technique, générateur de sainteté si l'on se place dans les conditions voulues pour le recevoir.

La Liturgie étant ainsi « la Vérité dans le vêtement de la prière », comment ne serait-elle pas une éveilleuse, une entraîneuse d'âmes ? M. Vieujean, aumônier général de l'A. C. de la J. B., nous la présente utilisant les méthodes actives, conduisant à ces sentiments, à ces actes divers dont la gamme constitue la vie normale d'une âme

chrétienne. Réalisant la devise : « La science pour la vie », elle place les âmes dans la lumière du Christ, pour former le Christ en elles, à condition que nous lui apportions une participation intelligente et aimante.

Après avoir fait la synthèse de ces divers exposés, Dom B. Capelle, Abbé coadjuteur du Mont-César, est revenu sur les persistants préjugés qui, même en d'excellents manuels, défigurent le véritable visage de la Liturgie. Pur ensemble de règles, sous-estimation du culte privé, place excessive donnée au côté matériel, etc. : que ne dit-on pas de la Liturgie ? Il est impossible de résumer les réponses faites à ces préjugés, tant elles sont pleines de doctrine et de justesse.

En *appendice* se groupent quelques travaux s'apparentant à ceux de la Semaine. Que sont en réalité la piété liturgique et la piété privée ? demande Dom Capelle. Doit-on les opposer l'une à l'autre ? S'excluent-elles nécessairement ? Nul ne méconnaîtra l'importance de cette question.

Dom M. Cappuyns revendique pour la Liturgie droit de cité dans nos manuels de théologie, droit trop méconnu jadis, et cependant justifié par de nombreux exemples.

Après avoir rappelé que la Liturgie s'inspire du plus pur christianisme, le livre se clôt sur un ensemble de documents officiels ou privés, émanant du Saint-Siège, concernant la vraie notion de la Liturgie et la nécessité actuelle d'une restauration animée d'un réel esprit liturgique.

Cette analyse un peu longue était nécessaire pour indiquer à tous nos confrères ce qu'ils trouveront dans ce volume. Que de notions claires et pratiques ils y puiseront pour la prédication, et surtout pour une formation sérieuse et surnaturelle des cadres d'Action catholique dans leurs divers Cercles d'études !

F. Costerus, S. J. — **Meditationes de universa Historia Dominicæ Passionis.** — Editio tertia emendata, 1938. — In-16 de VII-292 p., 4 lires. — Turin, Marietti.

Ces 50 méditations ont été pensées et vécues de longues années par leur auteur avant d'être livrées au public. Comme l'indique leur titre, le sujet en est circonscrit par la Passion du Sauveur et s'étend de la sortie du Cénacle à la Sépulture de Jésus.

L'auteur a fait sienne la devise de S. Paul : ne rien savoir autre chose que Jésus-Christ crucifié. Nul en effet ne s'est jamais approché de la Croix sans devenir meilleur.

Chacune de ces méditations est partagée en 3 points, n'ayant d'autre lien entre eux que la suite des faits et délimités par un fragment du récit évangélique. Ces versets, nous plaçant dans la réalité objective des faits, suggèrent diverses considérations qui établissent un parallèle entre l'attitude du Maître et la nôtre. Pas de préambule, pas de résolution : c'est l'affaire personnelle ; mais au termes des réflexions proposées, une fervente invitation à la prière pour la grâce correspondante.

L'abondance des développements, leur simplicité, le côté éminemment pratique qu'ils présentent, rendent moins pénible le travail de la méditation et plus intime aussi le contact avec le Maître. Quelques déductions pourront sembler un peu subtiles, aucune n'est sans utilité. Pas de mysticisme exagéré, mais une doctrine sérieuse, conduisant à un sincère et fécond retour sur soi-même, à une vie sacerdotale plus sanctifiée.

Ces méditations sont destinées surtout à nos confrères. Généralement assez brèves, volontairement concises, elles sont écrites en latin, mais dans un latin très simple, sans prétention littéraire, sans apparat de style, et dont l'intelligence ne comporte aucune difficulté.

Excellent petit livre, dont l'usage est tout indiqué durant le Carême pour se préparer aux grands souvenirs de la Semaine Sainte. Il en est à sa 3e édition, c'est dire le bon accueil qu'il a trouvé.

Mgr Millot, Vicaire général de Versailles. — **Explication du Catéchisme à l'usage des Diocèses de France,** *pour le clergé, les catéchistes volontaires et les familles chrétiennes.* — In-12 de 458 p., 15 f. — Paris, Téqui.

Ce volume, dû à la plume savante et féconde de Mgr Millot, contient l'explication claire et pratique des réponses du nouveau Catéchisme national. L'auteur n'a pas voulu grossir démesurément son ouvrage ; aussi s'est-il contenté de l'essentiel, mais cet essentiel est choisi avec tact, science et parfaite connaissance des sujets à expliquer.

Il a suivi la lettre du Catéchisme, même là où cette lettre, dans le but louable de maintenir nos excellentes pratiques françaises, dépasse quelque peu les exigences du Rituel et de la théologie. — Nous avons ici en vue l' « obligation » de se confesser avant le mariage. On sait qu'en ce qui concerne les sacrements des vivants autres que l'Eucharistie, l'obligation stricte de la confession n'est pas absolument formulée : l'Eglise se contente d'y *exhorter vivement* les fidèles en état de péché mortel. — Nous en dirons autant au sujet de l'emploi du double terme : mariage *chrétien* et mariage *catholique* : il n'y a, en effet, tant au point de vue dogmatique que canonique, qu'un seul mariage, l''Eglise s'étant contentée de formuler certaines conditions canoniques reconnues nécessaires ou utiles à la validité du sacrement de mariage.

Ajoutons que l'explication de Mgr Millot a reçu un utile complément dans un volume d'*Histoires pour l'explication du catéchisme à l'usage des diocèses de France* (10 f.). Il eût été difficile de joindre aux explications les histoires ; mais celles-ci illustreront par des exemples bien choisis les leçons du catéchisme ; elles captiveront l'attention des enfants et graveront ainsi les vérités religieuses dans leur esprit et dans leur cœur.

Jean Quercy. — **Un village français.** *Son évolution 1900-1935.* — In-8 de 56 p., 6 f. — Paris, Lanore.

Jean Calvet, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université catholique de Paris. — **Le Drame paysan.** — Plaquette de 16 p., 0 f. 45, franco 0 f. 75 (réduction par quantités). — A la Fédération Nationale catholique, 31, boulevard de La Tour-Maubourg, Paris 7e. — Du même : **La famille, unité de travail dans l'agriculture,** dans *La Revue des Jeunes* du 15 septembre 1937 (p. 139-149).

Jean Quercy [1] et Jean Calvet, c'est ... deux bonnets sur la même tête. Le pseudonyme a conquis la célébrité, il y a de longues années déjà, avec ces *Contes de la vieille France* (Lanore, 1924, 35e édition, petit in-4°, 14 f.) dont le parfum rural n'a pas son pareil dans notre littérature régionaliste. Et le savant doyen se plaît à le reprendre chaque fois qu'il quitte le domaine des hautes sciences littéraires pour faire œuvre d'imagination ou chanter son pays natal, ce Quercy dont il restera l'une des gloires.

C'est du Quercy encore et, singulièrement, de son village natal, caché lui aussi sous le nom de Saint-Namphaise, qu'il nous parle dans une plaquette dont la portée et l'intérêt dépasse considérablement le mince volume.

Jean Quercy y étudie la transformation de ce petit village durant une génération. « C'est, écrit-il, un village de France, pareil à d'autres villages. C'est un village agricole, sans industrie. Il est loin de tout centre commercial, de toute agglomération importante, de toute voie ferrée. Il est situé à un « point mort » où les bruits

[1] Jean Quercy est aussi le nom patronymique de l'actuel propagandiste national de la J. O. C. dont *La Vie Catholique* a donné le portrait dans son n° du 12 juin 1937. On évitera donc soigneusement la confusion. Nous ne croyons pas d'ailleurs que ce dernier ait publié quelque chose en librairie.

lointains de la civilisation moderne n'arrivent qu'amortis. Il vit sur lui-même, consomme ce qu'il produit et vend l'excédent pour acheter ce qui lui manque. C'est le village agricole à l'état pur, la cellule type de la vieille France provinciale. »

Or « depuis quarante ans, il s'est transformé non pas en suivant le processus d'une évolution vitale, mais en cessant d'être ce qu'il était et en devenant un être tout à fait nouveau. »

Comment cette « révolution » s'est-elle produite, c'est ce que nous apprendrons en suivant l'auteur, qui ne raconte pas seulement une histoire vécue, mais apporte par son enquête une importante contribution à des études plus vastes de science sociale. Comme l'on souhaiterait que pareille enquête fût faite dans les 20.000 communes de moins de 500 habitants qui sont disséminées sur notre sol de France ! Quelle leçon s'en dégagerait pour nos sociologues, nos économistes et surtout nos hommes politiques dont la fatuité et la prétention n'ont d'égale que l'ignorance !

C'est un procès-verbal austère que nous offre M. Calvet, mais combien suggestif ! Tous les détails et tous les chiffres qui figurent ici ont été rigoureusement contrôlés. A part les changements de noms et de lieux — on n'a pas voulu que les intéressés puissent s'y reconnaître — il n'a pas apporté la moindre altération à ces documents vivants qui ont l'exactitude et la sobriété d'un constat.

Dans cette « cellule type de la vie provinciale », on retrouve les traits caractéristiques de l'évolution rurale contemporaine : dépeuplement, exode vers la ville, changement dans les mœurs, dans la table, les vêtements, les distractions, etc., affaiblissement de l'amour de la terre et de l'épargne.

L'auteur, en deux chapitres, présente Saint-Namphaise en 1900 et retrace son histoire, feu par feu, de 1900 à 1936. De cette histoire de chacune des 72 habitations on peut dégager ce tableau d'ensemble :

« En 1900, Saint-Namphaise compte donc 69 feux (je ne compte ni l'église, ni deux maisons qui ne sont pas habitées) et 314 habitants. Certaines landes, trop maigres, sont en friche ; mais d'une manière générale, le terroir est bien cultivé » (p. 16).

« En 1936, Saint-Namphaise compte 54 feux et 200 habitants. Dans ces 200 habitants, il faut compter un apport d'environ 40 étrangers » (p. 33).

« Saint-Namphaise n'a pas d'industrie et n'exportait à peu près rien. L'excédent des récoltes que l'on vendait au marché voisin ne donnait que des ressources dérisoires : quelques hectolitres de blé ou de maïs, quelques tonneaux de vin, des prunes, de la volaille, des œufs. Le blé et le maïs valaient 18 francs les 100 kilos, le vin 40 fr. la barrique, la prune préparée 40 fr. les 100 kilos, la volaille 1 f. 50 le kilo, les œufs 0 f. 50 la douzaine. Comme il fallait garder pour la consommation familiale la très grosse part de ces produits, on voit combien les recettes pouvaient être maigres » (p. 34).

Cette situation datait de la crise agricole de 1880, où le phylloxéra avait ruiné le pays.

« Chacun allait au moulin moudre son grain, boulangeait et cuisait son pain. On achetait deux cochons et douze oies ; au bon moment on revendait un cochon et six oies et on avait ainsi gratuitement pour l'année sa provision de viande et de graisse. On n'entrait à la boucherie que pour trois ou quatre circonstances solennelles. On cultivait le chanvre et le lin : les ménagères filaient et le tisserand préparait la toile pour les draps de lit, les chemises et les habits de travail d'été. La laine du mouton devenait du « cadis » pour les habits d'hiver. On n'achetait guère d'étoffe de luxe. A son mariage, le jeune homme se procurait un habit noir qui lui servait toute sa vie pour les jours de Pâques et les enterrements. La jeune fille achetait cinq ou six costumes suivant son rang, et elle avait là sa provision jusqu'à sa mort. On achetait un pain de sucre de trois kilos tous les ans, un double décalitre de sel vers le mois de février, du café quatre fois par an. Pas de recettes assurément, mais pas de dépenses : Saint-Namphaise vivait sur lui-même, consommant ce qu'il produisait.

« Vers 1900, ce qui rendait la situation tragique, c'est que les recettes n'augmentant pas, une évolution rapide des mœurs créait des besoins nouveaux. Les jeunes ne voulaient plus de la toile et du cadis ; les jeunes filles abandonnaient la coiffe paysanne. La poste apportait les catalogues des grands magasins, et on commençait à s'habiller à l'instar de Paris. L'usage du café, des liqueurs se répandait peu à peu ; on faisait visite au boucher le dimanche. On renonçait à boulanger son pain pour avoir du pain frais deux fois par semaine. Bref, les dépenses augmentaient de jour en jour et les recettes tendaient à diminuer. Il y eut des années douloureuses et une espèce de folie, facilitée par le crédit dont l'usage mortel se répandait, s'empara de la campagne : on achetait d'autant plus qu'on ne payait pas » (p. 35).

La culture de produits plus rémunérateurs commença à améliorer la situation vers 1910 et on marchait vers une sage prospérité quand la guerre éclata ; 51 hommes furent mobilisés, mais par le prodige de l'activité des femmes, la culture ne fut pas trop compromise.

Par contre, ces mêmes femmes « sont responsables en grande partie d'une évolution rapide qui a changé les conditions de la vie aux champs. Les allocations — assurément nécessaires — déconcertèrent les paysannes. Elles n'avaient jamais manié l'argent de la maison et elles savaient combien il était rare, combien il coûtait à gagner et qu'il fallait le réserver pour payer les impôts et parer à l'imprévu. Et voilà que régulièrement, elles touchaient elles-mêmes d'assez grosses sommes, qu'elles n'avaient pas gagnées et dont elles n'avaient pas besoin pour « faire marcher la maison ». La griserie de la dépense les prit ; on les vit pour la première fois faire des stations fréquentes chez le boucher, chez l'épicier, acheter gâteaux, liqueurs, parfums et toutes les futilités inutiles inconnues jusqu'alors au village. L'esprit de « fête » gagna de proche en proche et on était en train de s'installer dans la guerre quand elle finit. Les soldats qui revenaient (40 sur 51) apportaient dans leurs yeux des visions dont ils étaient incapables de faire la critique et un grand besoin de repos avec une ardente soif de jouir. Les changements opérés par les femmes dans le train de vie, grâce aux allocations, s'accordaient si bien avec leurs désirs qu'ils les adoptèrent comme une chose naturelle » (p. 36-37).

Les ressources ne manquèrent pas, du fait de l'élévation du prix des produits agricoles, et par les pensions et secours qui entretinrent un courant de monnaie. On connut même une ère de prospérité anormale (années 1924-28). Il y eut jusqu'à dix automobiles à Saint-Namphaise. Vinrent les années de crise, « crise d'autant plus grave que ses victimes n'ont pas eu le courage de changer leurs habitudes et continuent à vivre comme aux années d'abondance » (p. 38).

Fait curieux, ce n'est pas en temps de crise que s'est produit l'exode rural. C'est en pleine prospérité que l'on a quitté le pays, pour ne plus vivre dans la solitude. Hélas ! « l'agriculture n'est plus un métier noble. On a tellement brimé le paysan, on l'a ridiculisé de tellement de manières, assez grossières et sottes, on l'a tellement méprisé et trompé qu'il a reçu en héritage de ses pères la honte de sa condition... Tous les métiers, tous sans exception, sont considérés comme supérieurs socialement à celui d'agriculteur. Quiconque peut se tirer de la terre s'en tire, les imbéciles seuls y restent » (p. 39).

On serait tenté de croire que l'auteur généralise abusivement. Rappelons qu'il ne prétend pas tirer de conclusions absolues. Il n'est d'ailleurs que de réfléchir un peu et de regarder autour de soi pour apprécier la finesse et l'exactitude de remarques qui pourraient sembler de prime abord paradoxales.

Quelle éloquence aussi que celle des trois budgets de « la ferme du Péchet » pour les années 1902, 1926 et 1935 ! (p. 43-48). Pour nous en tenir aux chiffres globaux, en 1902, le budget s'était élevé, en recettes, à 1.570 francs, en dépenses à 1.034 fr. ; en 1926, le budget monte en recettes à 30.250 francs et les dépenses à 20.720 ; en 1935, revirement : les recettes ne sont plus que de 10.910 fr. et les dépenses atteignent 13.140 fr.